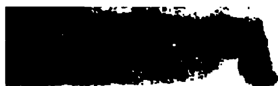





SE TAIRE ET FAIRE





LE TÉMOIGNAGE *DU SENS INTIME* ET *DE L'EXPÉRIENCE.*

Joseph Adrien Lelarge de Lignac

LE

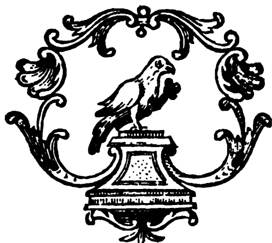
TÉMOIGNAGE
DU SENS INTIME
ET
DE L'EXPÉRIENCE,

Opposé à la Foi profane & ridicule des Fataliſtes Modernes.

Ignoto Deo ..... in ipſo vivimus, movemur & ſumus.

Par Monſieur l'Abbé DE LIGNAC.

TOME III.



A AUXERRE,
Chez FRANÇOIS FOURNIER, Imprimeur-Libraire, proche l'Horloge.

M DCC LX.
Avec Approbation & Privilége du Roi.



TROISIÈME PARTIE.

Témoignage du Sens Intime & de l'Expérience opposé aux Actes de foi profanes & ridicules des Fatalistes, sur la volonté de Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

Observations préliminaires, pour juger de la valeur des difficultés que les Fatalistes tirent de la toute-puissance & de la sagesse de Dieu contre la liberté.



VOIR établi la liberté de l'homme, sur des faits incontestables, c'est avoir prouvé celle de Dieu; si la créature est maîtresse d'elle-meme, à plus forte raison le Créateur est-il maître de son choix. Si la liberté est la plus grande perfection de l'homme, & celle qui le distingue spécialement des animaux, elle n'est telle qu'autant qu'elle est l'om-

La liberté de l'homme prouvée dans le fait, suppose celle de Dieu.

bre de la perfection souveraine. On sent la vérité de ces inductions ; & c'est le cas où le sentiment équivaut à la lumiére. Mais l'homme, & surtout celui de cette génération, est raisonnable & inconséquent. Il ne défére au sentiment, que dans les occasions où la raison seule devroit le guider ; & quand le sentiment doit lui tenir lieu de raison, il s'y refuse, & cherche inutilement la lumiére.

L'absurdité de l'opinion contraire, est démontrée.

L'usage de notre liberté, bien approfondi, suffit néanmoins, pour nous convaincre qu'il y a une vraie absurdité dans l'oppinion qui refuse la liberté au Créateur, & la reconnoît dans la créature. Cette opinion suppose d'une part, qu'en vertu des loix de l'union de l'ame & du corps, nos membres nous servent & nous obéissent, & que par eux, nous avons une espèce d'empire sur la surface de la terre. Ce service de nos membres n'est pas l'effet de notre volonté, il est dû à celle qui opére par le vouloir, à celle du Créateur. Nous l'avons prouvé invinciblement, l'obéissance de nos membres doit être rapportée à l'efficace du Créateur, efficace incommunicable, comme nous l'avons observé. Mais si Dieu n'est pas li-

bre, & si nous le sommes, ma volonté sera la cause par laquelle la volonté du Créateur sera nécessairement déterminée à produire tel mouvement dans mon bras : ma volonté sera donc souverainement efficace sur le vouloir de Dieu ; Dieu n'opérera donc point le mouvement de mon bras, par une force propre à sa volonté, il ne l'opérera que dépendamment de la mienne ! Ainsi, dans l'hypothèse dont nous parlons, Dieu sera en même-tems souverainement actif, & absolument passif ; indépendant & dépendant, opérant par le vouloir, & n'opérant point par le vouloir : ce qui est le comble de l'absurdité.

Ceux qui supposent que Dieu communique aux ames le pouvoir d'opérer par leur vouloir, dévorent une énorme contradiction. Ce pouvoir prétendu ne seroit efficace qu'en vertu de la volonté divine ; il ne le seroit donc pas par lui-même : & par une raison toute semblable, si Dieu est nécessité à porter mon bras à ma tête, en vertu de la volonté que j'en ai formée, l'efficace est dans ma volonté, elle s'exerce sur Dieu-même, & ce n'est qu'en vertu de la nécessité que je lui impose, que le Créateur effectue ce que je lui commande.

On ne peut appliquer ce même raisonnement aux loix de l'union de l'ame & du corps, supposé qu'elles soient portées par le Créateur. Dans cette derniére hypothèse, ma volonté n'est qu'une occasion stérile, qui n'influe en rien, ni sur le vouloir de Dieu, ni sur mon bras; & mon mouvement n'est produit que parce que Dieu le veut.

Raisonnement des Optimistes.

Les Optimistes n'ont point fait ces importantes observations; ils n'ont fondé leurs raisonnemens que sur les défauts qu'ils ont trouvés dans notre liberté. *Qui donne lieu au choix*, disent-ils? *n'est-ce pas l'ignorance des nuances délicates par lesquelles deux objets, qui nous paroissent également propres à nous rendre heureux, sont cependant très-distingués entre eux; nuances que la foiblesse de nos sens ne peut saisir? c'est donc du défaut de notre intelligence que naît notre liberté à l'égard de ces deux objets. Et ce défaut se manifeste encore plus dans la difficulté où nous sommes de balancer les moyens vraisemblables de réussir. Si notre vue étoit assez bonne pour discerner les moyens sûrs de parvenir à nos fins, l'évidence du succès ne ne nous permettroit pas de délibérer sur le choix des moyens. Or, par rapport à Dieu, il n'y a point de probabilités, point de vraisemblances, tout est à nud & à découvert aux yeux de la*

Sageſſe divine. Elle eſt toujours éclairée par l'évidence, & par conſéquent toujours dans le cas où nous ſommes néceſſités. Donc on ne peut dire, ſans impiété, qu'elle ſoit balancée par des motifs égaux, ou embarraſſée par le choix entre des partis également vraiſemblables. Tout ce qu'on appelle délibération, ſuppoſe de l'incertitude. Or, peut on ſuppoſer un inſtant où Dieu héſite, où il puiſſe être conſidéré comme indéterminé, ou comme indifférent ?

Ces objections ſont ſpécieuſes, elles méritent par conſéquent l'attention d'un Philoſophe. Elles ne détruiſent certainement pas la démonſtration que nous avons tirée de l'exercice de notre libre arbitre. Mais il ne faut laiſſer aucun nuage dans les eſprits, ſur une matiére auſſi importante. Pour réſoudre ces difficultés, il eſt néceſſaire de réunir, ſous un coup d'œil, pluſieurs vérités que nous avons développées dans le cours de cet Ouvrage, & d'en étendre les conſéquences. Elles peuvent ſeules nous guider dans l'examen du ſyſtême ſéduiſant des Optimiſtes, & dans la diſcuſſion des ſubtilités de ceux qui n'attaquent la liberté de Dieu, que pour anéantir la nôtre.

Principes propres à détruire ces raiſonnemens.

1°. Nous avons prouvé, que dans le fait, nous ſentons continuellement la pré-

Premiére obſervation.

ſence de la cauſe qui opére par le vouloir.

Seconde Obſervation.

2°. Nous avons obſervé que, par le ſens intime de la préſence de cette cauſe, nous la ſentons, & ne la voyons point; en ſorte que ſon exiſtence & ſon énergie nous ſont connues, & non pas ſon eſſence; genre de connoiſſance qui doit nous être familier, pour peu que nous ayons étudié la nature. Nous ſentons la préſence & l'énergie du feu élémentaire, ſans connoître la conſtitution organique de cet élément, ſans en connoître l'eſſence.

Troiſième Obſervation.

3°. Le fond de notre volonté eſt l'amour de notre bien-être; nous n'aimons rien que relativement à notre perfection, ou à notre ſenſualité, ou aux beſoins du corps. La volonté divine n'eſt point ce qu'on pourroit appeller l'amour propre divin; ce n'eſt point en Dieu un penchant à ſe procurer de l'utilité, de l'agrément, ou quelque degré de perfection. Un tel penchant ne convient point à l'Etre néceſſairement heureux par le ſens de ſa propre exiſtence. Je prie encore, qu'on me paſſe cette expreſſion. Dieu eſt le ſouverain bien de tout être ſenſible; mais nul être n'eſt un bien pour lui.

4°. L'Etre qui opére par le vouloir est néceſſaire ; car s'il tenoit ſon exiſtence d'une autre cauſe, l'efficace de ſa volonté ſeroit emprunté comme ſon être ; & l'on ne pourroit pas dire qu'il opére par le vouloir ; ce ſeroit à ſa cauſe qu'on accorderoit cette propriété. Tout être eſt donc contingent à l'égard de Dieu, parce qu'aucun n'eſt néceſſaire pour lui, & ne peut lui procurer ni utilité, ni agrément. Notre entiére dépendance, par rapport à lui, nous annonce que nous avons pu ne pas exiſter ; & nos maniéres d'être actuelles, ſans leſquelles nous ſentons que nous pourrions exiſter en décelant leur contingence, nous montrent que celui qui les produit en nous, auroit pu ne les pas produire, ou nous en donner de différentes. Quatrième Obſerv.

5°. Les deux vérités précédentes nous montrent des différences infinies entre la volonté de Dieu & la volonté de l'homme, & elles ne permettent pas de conclure de celle-ci à celle-là. Tous nos amours ſont des maniéres de nous aimer, nous ne deſirons que les choſes néceſſaires, agréables ou utiles ; & rien de ce qui eſt hors de Dieu, ne peut remplir ces deſirs. Il y a pourtant des traits de reſſemblances qui méritent beau- Cinquième Obſerv.

[illegible] de Dieu & [illegible], [illegible] [illegible] dans de certaines circonstances. Les choses ne nous intéressent que par les impressions qu'elles font sur nos sens ; & nos sens bornés, ne peuvent saisir les petites différences qui sont entre les objets. Mais ces petites différences ne nous paroissant d'aucune importance, n'empêchent pas que des objets, réellement distincts, ne soient égaux à notre égard. Or l'option que nous faisons de l'un par préférence à l'autre, résulte d'un principe semblable à l'indifférence de Dieu par rapport à la création.

Nous avons encore un trait de ressemblance avec Dieu, lorsque nous nous déterminons plutôt en faveur du bien d'autrui, que par un intérêt personnel. Mais dans ces traits de générosité si rares dans notre siècle, que de foiblesse de notre part ! que de défauts de précision dans nos vues désintéressées ! Un bon cœur est payé par le plaisir touchant de faire des heureux ; mais l'homme vain l'est par l'espèce de souveraineté qu'il s'arroge sur les misérables qu'il oblige. Ainsi la circonstance où notre volonté a plus de rapport à celle de Dieu, est lorsque nous sommes dans la nécessité

d'opter entre vouloir & ne pas vouloir, ſur des objets où nous ne voyons aucun titre de préférence.

Par cette ſeule obſervation, on peut ſatisfaire à beaucoup d'objections qui paroiſſent ſérieuſes, & que l'on tire d'une ſorte d'intérêt qu'on ſuppoſe en Dieu à l'égard de ſes créatures ; ſource de la fauſſe paix des Théïſtes.

Sixème Obſerv.

6°. L'Intelligence divine, & la nôtre qui eſt toute paſſive, ne peuvent être comparées. La vérité nous vient de dehors, & par des perceptions, & par notre ſens intime. Autant que nous voyons d'objets, autant recevons-nous de modes de perceptions. Enfin nos connoiſſances nous viennent par des moyens dont nous ne ſommes pas les auteurs. Dieu voit tout intuitivement & immédiatement par lui-même. Il n'a point autant de perceptions qu'il connoît de choſes ; il ne voit, ni par des images, ni par des impreſſions reçues des objets extérieurs.

A la vérité, nous avons des connoiſſances univerſelles : c'eſt le fruit de notre commerce intime avec la cauſe ſouveraine ; mais ſous ces vues générales, plus nous embraſſons d'objets à la fois, moins nous en voyons diſtinctement ; en ſorte que penſer à tous les hommes,

c'eſt ne penſer à aucun en particulier. Au contraire, les vues univerſelles du Créateur renferment la connoiſſance exacte de tous les individus qui exiſtent, de toutes les volontés particuliéres des hommes & de leurs rapports. Nous ne voyons les choſes poſſibles que par le rapport des effets à la cauſe infinie ; qu'en conſidérant chaque ſubſtance comme imitable à l'infini par la même volonté qui l'a créée ; Dieu les voit par le ſentiment de ſa toute-puiſſance, où il connoît toutes les diverſes maniéres, mais bornées, dont la ſouveraine perfection peut être imitée.

Il ſuit de cette ſixiéme Obſervation, que toutes les inductions qu'on tirera de notre maniére de connoître, contre la Sageſſe divine, même avec la meilleure intention de juſtifier la Providence, ne portent ſur aucune véritable analogie, entre l'intelligence humaine & l'Intelligence divine. Puiſque la premiére qui eſt purement paſſive, & réſulte d'impreſſions contingentes faites ſur nous, dépend de moyens dont nous ne ſommes point les cauſes déterminantes ; qu'enfin, elle n'atteint pas la nature des choſes, telle qu'elle eſt, mais les rapports ; au lieu que Dieu voit immédiatement, & ſans in-

terpoſition de moyens, les choſes en elles-mêmes.

Il faut ſçavoir reſpecter les nuages où il plaît à la Divinité de s'envelopper pour nous; c'eſt pour cela que je ne parle point des difficultés qu'on tire depuis tant de ſiécles, de la preſcience divine contre notre liberté. Otez ce que le terme de preſcience préſente de relatif à un tems ſucceſſif, qui ne peut être la durée de Dieu; on entendra par ce mot preſcience, que Dieu voit l'avenir comme nous voyons le préſent. La vue d'une choſe n'en détruit pas l'exiſtence, & ne peut opérer que ce qui eſt fait librement, change de nature, ceſſe d'être libre, parce qu'il eſt vu. Mais, demandent les Thomiſtes, dans quels moyens, *in quo medio*, Dieu voit-il les volontés humaines, dont il n'eſt point cauſe déterminante, comme l'injuſtice & le péché? Dans aucun. Il les voit dans les volontés humaines, immédiatement intuitivement. Parce que nous avons beſoin de moyens pour voir, ſont-ils néceſſaires à Dieu? Il voit, diſent-ils, les ſubſtances dans ſa volonté créatrice. Mais ne voit-il que dans ſa volonté créatrice? Ne voit-il pas en elles-mêmes les choſes qu'il crée, & dans le tems où

elles commencent d'exifter ? (L'Ecriture, dans le premier Chapitre de la Genèfe, nous annonce cette grande vérité, & la répète plufieurs fois.) Eft-ce en contemplant fon exiftence néceffaire, qu'il voit l'écoulement & le commencement du tems ? Car enfin, toutes les queftions qu'on fait fur la prefcience, dépendent de la folution de ce problème : Comment l'Etre qui exifte fans fucceffion, & fans variation, voit-il la fucceffion du tems, & la variation dans les formes des chofes ?

Ses volontés font éternelles, leur terme eft dans le tems, & il y a des époques fixes. Tant que le problème que je viens de propofer, demeurera infoluble, & il le fera toujours pour notre foible raifon, toutes les prétendues démonftrations qu'on oppofera à la prefcience de Dieu, ne ferviront qu'à prouver une chofe très-conftatée d'ailleurs ; je veux dire, notre extrême ignorance fur la nature de l'Etre fouverain. Les Sociniens font les feuls qui fe rendent à ces prétendues démonftrations, tirées de la prefcience contre la liberté, & ils ont bien mérité un degre fingulier d'aveuglement. Ils vous difent froidement, que Dieu ne voit point ce qu'ils voudront

demain, parce qu'ils ne ſçavent pas, comment il peut voir ce qui n'eſt pas encore. Et moi, je leur ſoutiens, qu'ils conçoivent tout auſſi peu *comment il voit le préſent & le paſſé : qu'ils lui enlevent donc auſſi cette connoiſſance.* Il n'y a qu'à l'égard de Dieu que l'on raiſonne ainſi: Je ne comprends pas comment Dieu voit le futur; donc il ne le voit pas. On riroit de la ſtupidité d'un homme, qui refuſeroit de croire les phénomenes de l'électricité, ſous prétexte qu'il les juge inexplicables ; ou qui nieroit que les hommes ont de la mémoire, parce qu'il ne peut comprendre comment ils ſe rappellent le paſſé ; ou enfin, d'un aveugle, qui ne pouvant comprendre de quel uſage peuvent être les yeux, s'obſtineroit à nier que les autres hommes ont le ſens de la vue.

Septième Obſerv.

7°. De cette grande vérité, qu'aucune créature n'eſt le bien de Dieu, & ne peut lui procurer le moindre degré d'utilité, d'agrément, ou de perfection ; & de cette autre qui lui eſt parallele, que Dieu eſt la ſource du bien-être de toutes les créatures, il réſulte que de notre part, notre amour envers Dieu, eſt une obligation naturelle, & que du côté de Dieu, cet amour ne lui eſt

par rapport au bonheur immenſe & né-ceſſaire du Créateur. Mais ſi la conſtance dans le bien n'eſt pas un appanage de notre nature, elle peut être une faveur gratuite. Et c'eſt le plus grand objet que notre amour inné pour le bien-être puiſſe enviſager, que l'immobilité dans la perfection, & dans le bien-être pendant la durée, ſans bornes, de notre ame. Or, ſi le Créateur veut mettre à quelque prix la conſtance éternelle dans le bien-être, s'il preſcrit quelqu'épreuve (& la raiſon ſoupçonne que la vie préſente eſt deſtinée à ce ſublime uſage) ce ſera la fidélité perſévérante & inviolable à la loi de l'amour de Dieu, durant le terme limité de la vie à laquelle le prix propoſé ſera accordé ; & dans cet eſſai auquel nous ſommes aſſujettis, pour mériter d'avoir part à cette éternité de bien-être, quelques travaux que nous puiſſions entreprendre, quelque mérite que nous puiſſions acquérir, la ſtabilité dans la juſtice & dans la félicité ſera toujours une récompenſe purement gratuite, n'y ayant nulle proportion entre la fidélité de quelques jours, de quelques années, de quelques ſiécles mêmes, avec la grace d'être fixés dans une béatitude éternelle, & d'être inacceſſibles au dégoût, à la ſatiété,

& à l'ennui ; terme fatal de tous les plaisirs qui s'usent malgré nous. Dans ce point de vue, notre libre arbitre, ce caractère de notre inutilité à l'égard du Créateur, seroit un présent très-précieux, puisqu'il nous donneroit le moyen de nous rendre invariablement & éternellement heureux. Le libre arbitre seroit donc un don excellent ; & l'on ne péche qu'en abusant de ce don. Je n'affirme pas, parce que je ne fais que suivre les lumiéres de la raison, & qu'elles sont très-courtes, pour décider bien affirmativement, si notre mobilité naturelle dans la justice & dans le bien-être, ne sera point éternelle comme notre être. Et c'est d'après son irrésolution à cet égard, que la Métempsycose a été imaginée. Je prie les Partisans de la Religion naturelle, de faire la plus grande attention à cette observation.

Neuvième Observ.

9°. Se soustraire à l'obligation d'aimer Dieu, c'est abuser de l'existence & des bienfaits du Créateur ; c'est s'éloigner de la source de toute félicité ; c'est mériter d'être mal, ou d'être puni. Si cette vie est destinée à nous faire obtenir la stabilité dans l'innocence & dans la félicité, l'abus de ce tems d'épreuve paroît à la raison, mériter la stabilité dans le désor-

dre & dans le *mal-être*. Vivre mal, ce feroit donc choifir la ftabilité dans le mal, & renoncer à celle du bien pour l'éternité.

Dixième Obferv. 10°. Puifque la volonté du Créateur n'eft pas, comme la nôtre, un attrait pour tout ce qui peut contribuer au bien-être, il eft évident que Dieu n'a point eu pour motif d'accroître fa félicité, foit en créant des fubftances, foit en les combinant; dans l'ordre matériel, ni dans l'ordre fpirituel, aucun intérêt n'a pu le mouvoir. On ne peut donc foupçonner que rien, foit au dedans, foit au dehors de la fubftance divine, ait porté le fouverain Etre à former des créatures, ni à mettre un certain ordre entre elles. Il y auroit de la puérilité à prétendre qu'il a été féduit par la beauté du fpectacle de l'Univers, ou attiré par un plaifir femblable à celui que nous goûtons à la repréfentation d'une belle Comédie, foutenue par le jeu des Acteurs, & par l'éclat des décorations.

Onzième Obferv. 11°. Mais il a pu fe propofer une fin en créant, former de l'Univers un fyftême propre à frapper d'admiration, à élever à lui les êtres doués d'intelligence. De même, en créant des intelligences libres, en qui la fouveraineté, qu'elles

ont ſur elles-mêmes, eſt le caractère de l'indépendance de Dieu à leur égard; il a pu le combiner de maniére qu'il en réſultât un ſyſtême admirable pour le monde ſpirituel, où ſa bonté, ſa juſtice, ſa ſageſſe, ſeront éternellement manifeſtées. Le monde matériel eſt gouverné par des loix ſouverainement efficaces; le monde intelligible a ſes loix, mais elles ne ſont que propoſées; cependant peut-on refuſer au Créateur les moyens de régler les volontés humaines, de maniére à les faire concourir à ſon deſſein, quand ils ſuivent les leur, à faire des volontés rebelles mêmes, ce qu'il veut, quand elles n'obéiſſent qu'à leurs propres caprices? Les effets de la malice des hommes ſont généralement dans les mains de Dieu. Le plus petit événement, dans le monde, doit être rapporté à l'efficace du Créateur; & quant aux volontés intérieures des hommes, & qui n'ont point d'exécution, le ſouverain Etre les tolére, ou en arrête les progrès, comme il veut. Mais ce qui regarde le gouvernement des volontés humaines, exige des détails & des diſcuſſions que nous devons traiter en particulier dans les Chapitres ſuivans.

12°. Dans un ouvrage deſtiné à une fin, toute la perfection poſſible s'y trouve, Douzième Obſerv.

s'il remplit exactement le projet de l'Artiste. S'il nous est permis d'employer des comparaisons tirées des choses de la terre, en parlant de Dieu, une montre, une pendule à secondes, une machine hydraulique, propre à élever les eaux, tout cela sera parfait, s'il répond à sa destination. L'Artiste sera méprisé, si, lorsqu'on lui demande un mouvement propre à faire rotir la viande, il y emploie autant d'art, autant de précision, qu'il en mettroit dans une pendule astronomique. On blâmeroit encore cet Artiste, si, se sentant capable de construire des machines dont les effets sont les plus avantageux à la Société, il s'occupoit à des ouvrages qui n'exigent que la capacité d'un ouvrier médiocre: car il y a pour les hommes des desseins plus nobles & plus intéressans les uns que les autres. Mais il n'y a point en Dieu de vues d'intérêt. L'élephant ne lui est pas plus utile que la mouche ou la mitte. Rien ne peut suppléer la Toute-Puissance. Elle est nécessaire pour plier l'aîle d'un Scarabée, comme pour faire mouvoir les Satellites autour de Saturne. Rien n'est admirable pour lui dans l'exécution. La variété, la finesse, la simplicité des procédés, rendent nos Artistes admirables. L'unique maniére d'effectuer

le très-grand & le très-petit, eſt dans le Créateur le ſimple vouloir. Ainſi l'on ne peut pas dire que Dieu fait plus admirer les procédés de ſon art dans la conſtruction d'un monde plus composé, que dans celle d'un monde plus ſimple, puiſque tout eſt créé ſans effort, ſans moyens, & par une ſeule volonté.

Il faut que l'Univers réponde à la fin que le Créateur s'eſt propoſée ; puiſqu'il eſt néceſſairement conforme au vouloir efficace, duquel tout reçoit l'exiſtence, & les maniéres d'exiſter. Un autre monde que Dieu auroit fait ſur un plan différent & plus étendu, ne répondroit pas plus exactement aux vues que le Créateur auroit eues. On ne pourroit pas dire du dernier, qu'il ſeroit plus parfait, fût-il plus vaſte ou plus composé que le premier.

Nous voyons donc clairement que le Créateur a été libre dans la détermination du plan de l'Univers ; & que quelque ſyſtême qu'il eût choiſi, le monde qui en eût résulté, eût exactement répondu à ſa deſtination. Sur quels principes ſoutiendroit-on, que le Créateur n'a pu diſtribuer les planettes, ſuivant un autre plan que celui ſur lequel elles ſont arrangées, ſur lequel elles ſont ré-

glées dans leurs mouvemens ; qu'il n'a pu les faire d'un plus grand ou d'un plus petit volume , & régler leurs orbites ſur ces mêmes volumes ; qu'il lui étoit impoſſible de ſoumettre l'attraction à une autre loi, & d'augmenter le mouvement de projectile , qui étant combiné avec la loi de l'attraction , fait décrire aux aſtres des eſpèces d'ovales ; qu'il n'a pu multiplier le nombre des aſtres , créer une étoile de plus , donner plus d'un Satellite à la terre ; qu'il n'a pu organiſer le corps humain autrement qu'il ne l'a fait ; donner à l'homme une autre réſidence que le globe terreſtre ? &c. L'élégante & inimitable plaiſanterie de M. de Fontenelles , dans la pluralité des mondes , a démontré que ſi le fait eſt plus que douteux , au moins il eſt très-certainement poſſible. Or, ſi l'on penſe que toutes les planettes pourroient être habitées par des hommes faits ſur des modèles convenables , au degré de chaleur de ces planettes, à la nature de leurs atmoſphères , il eſt donc prouvé que toute autre planette que la nôtre , eût pu être habitée par des intelligences unies à des corps.

Treizième Obſerv. 13°. Tout effet de la volonté divine , eſt borné , préciſément par cette

raiſon que Dieu eſt tout-puiſſant, & que l'efficace de ſa volonté, ne ſçauroit être épuiſée; & quelque petit que ſoit un effet, c'eſt toujours le produit d'une action infinie; parce que, comme je l'ai obſervé ailleurs, conſtruire par le vouloir uniquement une aîle de mouche, ou le ſoleil, c'eſt agir également en Dieu. Mais cette propriété d'agir par le vouloir eſt inépuiſable. Toute matiére que Dieu a pu produire, a donc des limites; toute maniére de diviſer la matiére, n'eſt point employée, tout ſyſtême de combinaiſon, de ſes parties, n'eſt pas rempli, tout homme, tout eſprit poſſible, n'eſt pas créé. Si Dieu eût exécuté tout ce qui eſt poſſible, il auroit perdu l'admirable faculté d'opérer par le vouloir, il ne ſentiroit plus de pouvoir, il ſeroit réduit à l'impuiſſance abſolue.

L'hypothèſe des Philoſophes qui prétendent que l'Univers eſt deſtiné à exciter en Dieu des ſentimens de complaiſance & d'admiration, exige que l'Univers ſoit infiniment parfait. Mais nous avons détruit cette idée, en établiſſant la nullité de tout intérêt du côté de Dieu dans la création. Le monde n'eſt donc deſtiné qu'à réveiller des ſentimens dans

des êtres bornés. Une perfection infinie ; seroit superflue, puisqu'elle surpasseroit la sphère de leur intelligence, & ne seroit que pour celui qui n'en peut être touché.

Quant à la suite de la génération des hommes, dont la terre est peuplée dans le cours de tous les siécles, il est évident qu'elle auroit pu être toute autre, & que l'organisation des corps humains eût pu être faite sur des plans dont nous n'avons aucune idée, pour qu'ils pussent habiter l'air, ou l'eau, ou pour être amphibies. Par rapport à la population, est-il douteux que Dieu eût pu donner pour origine au genre humain, plus d'un chef ? unir à l'homme l'ame de la femme, & à la femme l'ame qu'il a donnée à l'homme, ou concentrer dans le même individu, comme il a fait à l'égard de certains animaux, les ressources nécessaires pour la reproduction de l'espèce.

La totalité du genre humain, c'est-à-dire, la somme de tous les hommes, qui ont été, qui sont, ou qui seront, est bornée. Donc la combinaison morale, qui résulte de toutes les volontés humaines, est aussi bornée, & comme telle, elle n'est point infiniment parfaite.

Ceux

Ceux qui ſuppoſent que la ſucceſſion des hommes doit aller à l'infini, non-ſeulement le font très-gratuitement, mais contre le témoignage de la nature. Nous voyons tant de principes de deſtruction ſur la terre; & de nos jours, n'a-t-on pas regardé ces corps céleſtes, dont le cours eſt ſi irrégulier en apparence, qui ne ſe montrent que dans de certains tems, comme des moyens préparés d'avance, pour boulleverſer l'Univers? Newton.

Je le répete: Quelque beauté qu'on ſuppoſe dans le ſyſtême moral, les portât-on juſqu'à la perfection infinie, elles ne ſeroient pas propres à accroître la félicité du Créateur, & ce ſeroit à pure perte qu'elles ſeroient infinies, pour ſervir de ſpectacle à des êtres dont la capacité eſt bornée.

14°. Dans le même deſſein; par exemple, dans le ſyſtême du monde qu'il a plu au Créateur de déterminer, il y a une infinité de diſpoſitions indifférentes, entre leſquelles on ne peut ſe diſpenſer de juger que le Créateur a opté. Le ſoleil eſt à un des foyers de l'orbite de notre planette; ne pourroit-il pas être à l'autre? La partie ſeptentrionale du Ciel, ne pourroit-elle pas être ornée des étoiles qui décorent l'au- Quatorzième Obſerv.

tre hémisphère. Toute autre étoile que celle qui guide nos navigateurs, conçue de la même grandeur, ou d'une grandeur différente, n'eût-elle pu leur procurer le même avantage ? Cette même étoile ne pourroit-elle être imaginée dans tout autre point du Ciel, la distribution des étoiles restant la même, & les aspects de la terre étant les mêmes, par rapport à cette étoile & aux autres étoiles ? Les étoiles n'auroient-elles pu être semées dans le Ciel, dans un ordre différent de celui où nous les voyons, & former des constellations figurées tout autrement que celles qui soulagent l'attention des Astronomes ? L'Amérique & ses montagnes n'auroit-elle pu occuper sur la surface de la terre, la place de notre continent, & notre continent celle de l'Amérique ? Ces continens ne pourroient-ils être terminés autrement qu'ils ne le sont ? Le premier homme n'auroit-il pu etre créé dans quelque partie, dans quelque région de la partie que nous appellons le nouveau monde ? Le soleil ne pourroit-il pas être formé de toute autre portion individuelle de matiére, que celle que Dieu a employée en composant cet astre, pour nous éclairer & pour nous échauffer ?

Le meme plan du monde actuel, dont les beautés consistent dans des proportions admirables, n'auroit-il pu être exécuté avec une masse double ou sous-double, en conservant les mêmes rapports entre les corps; par exemple, entre la planette de Saturne, & une molécule de lumiére, &c. &c. &c?

Quand nous accorderions aux Optimistes, que la Sagesse éternelle n'a permis au Créateur, que l'exécution du plan de l'Univers, tel que nous le voyons; qu'elle lui a prescrit l'ordre, la symétrie & les proportions que nous y admirons, nous serions encore obligés de reconnoître la liberté divine, dans toutes les variations dont nous venons de faire l'énumération, dont la possibilité ne peut être révoquée en doute, & de regarder les dimensions actuelles de la matiére employée dans l'Univers, la position du soleil, des étoiles, la figure extérieure de notre globe, comme des effets d'un choix libre du Créateur.

Ces possibilités, & celles que nous avons indiquées dans les deux articles précédens, sont vraies, sont hors de doute. Ce sont donc des objets réels de notre intelligence? car la possibilité est

un objet réel, puiſqu'elle eſt vue, & que le néant eſt inviſible. Nous en avons fixé la réalité dans la ſeconde Partie de ce Traité. C'eſt le pouvoir de la cauſe ſuprême dont nous ſentons la préſence. L'objet réel de la poſſibilité d'un être, ou d'un mode, eſt dans l'activité qui peut produire l'être ou le mode. La poſſibilité d'enlever une maſſe n'eſt pas vue dans la maſſe, mais dans la force qui peut la ſoulever. Or, nous ne penſons à l'activité d'aucune créature, quand nous affirmons, ſans héſiter, que l'étoile polaire auroit pu occuper le point précis du pôle du monde, ou tout autre point de la circonférence que paroît décrire cette étoile autour du même pôle, ou tout autre point de l'immenſité du firmament. Cependant l'objet réel de cette poſſibilité eſt une activité, c'eſt celle dont nous ſentons continuellement les impreſſions dans tout ce qui eſt paſſif en nous. Elle eſt libre, puiſque nous concluons néceſſairement qu'elle a pu faire toute autre choſe que ce qu'elle a fait. Donc dans l'hypothèſe même de ceux qui prétendent que le plan de diſtribution de l'Univers, eſt unique & néceſſaire, il eſt prouvé que dans le fait, nous ſentons que la cauſe

de cet Univers eſt libre. Il n'y a pas deux partis à prendre : ou il faut donner le démenti au ſens intime, en niant qu'on voit clairement que l'étoile polaire, par exemple, a pu occuper tout autre point du firmament, que celui où elle eſt fixée ; il faut me convaincre d'alléguer de fauſſes expériences de notre intelligence, quand je m'appuie ſur la vérité de toutes ces différentes diſpoſitions poſſibles dans le plan de l'Univers ; ou il faut convenir que dans la poſition actuelle de l'étoile polaire, nous voyons l'effet d'un vrai choix du Créateur ; & en raiſonnant d'après les poſſibilités des deux articles précédens, on démontrera de même que dans le fait notre intelligence regarde le plan actuel de l'Univers, comme l'effet d'un choix ; puiſqu'on ne peut nier qu'on ne conçoive clairement la poſſibilité d'un monde où il y auroit plus ou moins de planettes, & où leurs cours & leurs orbites ſeroient tout autrement ordonnés qu'ils ne le ſont, &c. &c. &c. Les poſſibilités qu'on ſent qu'on ne peut révoquer en doute, ſont des expériences de notre intelligence ; celui qui les emploie, en raiſonnant conſéquemment, ne s'écarte point de la voie de ſoumettre tout à l'expérience ; maniére de philoſo-

pher, à laquelle je me suis totalement dévoué depuis ma jeunesse.

Quinzième Observ. 150. Cette diversité de partis égaux que Dieu a pu prendre dans l'exécution d'un même plan, résout l'objection que je me suis proposée au commencement de ce Chapitre. On nous oppose que la nécessité où nous sommes de choisir, vient *toujours* de notre ignorance, des raisons de préférence qui nous détermineroient, si nous pouvions les saisir, si elles n'échappoient pas à la grossiéreté de nos sens. On se trompe certainement en donnant trop d'universalité à l'observation dont on s'autorise: car, dans un très-grand nombre de circonstances de la vie où le choix a lieu, les différences ne sont d'aucune importance, non pas même les différences très-sensibles. Je l'ai déja fait remarquer à l'égard du choix de deux louis, dont l'un est bien marqué, l'autre mal; dont l'un est rond, & l'autre ne l'est pas; dont l'un est d'or mâle, l'autre d'or femelle. Ne se mocqueroit-on pas de quelqu'un qui, sur ces différences, hésiteroit de choisir? Or, combien de choses nous sont présentées dont les différences délicates seroient inutiles à saisir pour l'usage que nous voulons tirer de ces choses? Nous

avons encore remarqué que notre liberté, dans ce point de vue , a un trait de ressemblance avec la liberté divine. Tout ce qui est nullité d'intérêt pour nous, ne doit pas concourir dans nos délibérations. Or la Majesté divine est toujours dans ce cas à l'égard des créatures, soit quand il s'agit de les créer , soit quand il est question de les combiner, ou de les régler. Notre nécessité d'opter dans les circonstances que nous avons désignées, n'est pas une imperfection, elle y est au contraire une image de la nécessité, où est la cause souverainement libre d'opter toujours sans aucun intérêt de sa part.

Il est très-vrai que Dieu n'a point, comme nous, de vraisemblances à balancer. Son unique maniére de voir, est l'évidence, comme son unique maniére d'opérer, est le vouloir. Il voit évidemment qu'il est libre, qu'il n'est point intéressé à agir au dehors ; & c'est pour cela qu'il doit opter entre créer & ne pas créer. Il n'est pas, comme nous, incertain, indéterminé. La lumiére éclaire toutes ses délibérations, & sa lumiére est sa substance. Les ténèbres ne précédent jamais ses décrets.

Dieu voit la possibilité de toutes les variétés qu'il a pu mettre dans l'Univers,

ſoit par rapport à différens plans également parfaits, entre leſquels il a dû ſe déterminer ; ſoit entre une infinité de diſpoſitions différentes pour l'exécution du même plan. On n'affoiblit donc point nos principes, lorſqu'on nous objecte qu'à la différence de la maniére dont nous voyons, l'Intelligence divine voit toujours l'évidence ; & qu'au lieu que notre volonté ſe détermine ſouvent, & contre la lumiére de l'évidence, comme lorſque nous faiſons une action qui nous rend mépriſables à nous-même ; & contre la plus grande probabilité, comme lorſqu'un marchand préfére le riſque de toute ſa fortune pour un commerce très-étendu, à la ſûreté de cette même fortune dans un commerce borné, Dieu au contraire agit toujours conſéquemment à l'évidence.

Seiziéme Obſerv.

160. Notre acquieſcement à l'évidence, qui eſt néceſſaire en nous, & qui ſuppoſe néanmoins la pleine jouiſſance de notre liberté, eſt encore un trait d'anologie entre la volonté divine & la nôtre. Il n'en eſt pas ainſi de ces volontés ſpontanées que nous appellons des premiers mouvemens, par leſquelles notre activité ſe porte toute entiére vers un bien apparent, ou ſe déploie contre un mal appa-

rent, dans un moment où nous ſommes incapables de réflexion, & de former une comparaiſon. Ces volontés n'ont certainement rien de commun avec la volonté divine.

Dieu voit dans ſa ſageſſe les rapports exacts du mérite avec la récompenſe, & du démérite avec la punition. Les loix ſur leſquelles il fonde ces rapports, ne ſont point arbitraires, elles ſont néceſſaires, & il les aime néceſſairement. S'il ne remplit pas ces rapports dans ce monde, ſi la vertu n'y procure pas infailliblement le bien-être, ſi le vice n'entraîne pas l'infortune; c'eſt que ce monde eſt un lieu d'épreuve, & que l'épreuve doit néceſſairement précéder l'exercice de la Juſtice divine. Dans toutes les Religions, on a conclu de ce principe, que Dieu différe de mettre l'ordre entre les intelligences dans la vie future. Je dis toutes les Religions; je n'en excepte pas même celle dont le dogme fondamental eſt la Métempſycoſe. Nous-mêmes nous ſentons la néceſſité d'un certain ordre entre les intelligences. S'il s'eſt trouvé quelqu'un qui oſe nous ſoutenir que Dieu peut rendre la vertu éternellement malheureuſe, & combler le vice d'une félicité éternelle, un tel déſordre nous ré-

volte. La raison soupçonne néanmoins ; & notre amour propre tire un grand avantage de ce soupçon, que Dieu peut déroger en quelque sorte aux loix de sa justice, en usant d'indulgence en faveur du coupable pénitent, & qui se corrige. En conséquence de ce soupçon, elle nous insinue que quoiqu'il n'y ait aucune proportion entre notre vie limitée, comme elle l'est, & l'éternelle félicité, cependant il n'est pas nécessaire que la vie soit une continuité parfaite, & sans interruption de fidélité à l'égard du Créateur, pour mériter l'immobilité dans le bien-être ; que s'il nous arrive d'abuser de ses faveurs, & de lui désobéir, nous pouvons, par le repentir, & en nous corrigeant, nous remettre dans l'ordre, rentrer en grace ; ensorte que si la mort nous surprend dans ces dispositions favorables, nous mériterons aux yeux du juste Juge une récompense, à la vérité, moindre que celle qui sera donnée à ceux qui auront toujours persévéré, mais néanmoins également immobile. Voilà ce que la raison nous insinue, mais avec quelque défiance, car elle ne prétend pas en cela nous proposer l'évidence.

Certains Philosophes plus hardis, voudroient bien étendre jusqu'à la vie

future, la ressource du repentir, y ménager encore pour nous de nouveaux tems d'épreuve, & les y ménager sans fin, comme le prétendent les auteurs de la Métempsycose ; c'est rendre éternelle la mobilité de notre volonté, & perpétuer les vicissitudes de biens & de maux. Mais sur quoi se fondent ils ? N'est-il pas évident qu'on ne pourroit embrasser fermement ce parti, qu'autant que Dieu même nous auroit révélé que c'est ainsi qu'il a dessein de régler les intelligences ?

Je dis que la raison, bornant même les ressources de la miséricorde au terme de cette vie, ne se fonde que sur des soupçons auxquels notre amour propre nous intéresse ; & je prie les disciples de Bayle de l'observer avec soin. Quand on sçait que Dieu n'a point, & ne peut avoir ce sentiment qu'on appelle la compassion, la commisération, ce retentissement tendre des douleurs des autres dans un bon cœur ; & que les loix immuables de sa justice sont l'objet nécessaire de son amour, on trouve de grandes difficultés à concilier l'attribut de sa justice avec celui de sa miséricorde. Et il semble que le concert général de toutes les générations des hommes dans la

croyance que Dieu peut pardonner les injustices commises contre sa Majesté divine, mais qu'il leur a fallu une révélation pour apprendre qu'ils doivent remettre les injures qu'ils ont reçues de leurs semblables; il semble, dis-je, que cette maxime est un reste obscur d'une révélation faite à la premiere famille, & dont la tradition s'est répandue à proportion que les branches du tronc commun du genre humain se sont multipliées. Ceux qui veulent tout soumettre à la rigueur de la démonstration, se trouveroient fort embarrassés, s'ils essayoient de conclure l'attribut de la miséricorde de principes puisés dans la raison seule. Je prie encore les Théistes, ces sçavans qui se tiennent toujours au voisinage du Christianisme, lors même qu'ils ne connoissent de guide que la raison, de bien méditer cette observation.

Dieu est bon, sans doute, puisque le bien être lui est essenciel; puisque lui seul peut faire goûter la félicité aux créatures, même dans les cas si communs & si multipliés, où elles s'en sont rendues très-indignes, où elles abusent même de ses dons. Il aime ses ouvrages, ajoûte-t-on. Qu'entend on par là? est-ce cet amour de complaisance & d'intérêt que

les peres ont pour leurs enfans ? Oseroit-on faire reparoître cette idée, après que nous l'avons si solidement détruite ? Dieu n'a point de sentiment pour tout ce qui lui est étranger. Rien ne peut l'affecter. Il nous prévient par ses bienfaits ; il nous propose de mériter l'immobilité éternelle dans la félicité ; il récompense la vertu, & n'est point payé, comme nous, par le plaisir si touchant pour nous de faire des heureux. Voila comme il aime. Il punit les coupables ; il ne sent point la satisfaction cruelle de se venger. Que ceux qui reconnoissent l'attribut de la miséricorde, comme les Théïstes, aiment la Religion où l'on apprend, par la révélation, que Dieu s'unissant à l'homme, enveloppe l'homme dans l'amour qu'il a pour son *fils*. Partout ailleurs l'homme prête au Créateur ses intérêts & ses passions ; il l'humanise, & supplée à l'Incarnation des efforts d'une imagination déréglée, lesquels ne peuvent rien produire, ni en Dieu, ni en aucune autre créature.

Bayle, & ceux qui, sur la seule autorité de la raison, reconnoissent en Dieu l'attribut de la miséricorde, conviennent que cet attribut est libre. Ils demandent ensuite, insolemment, si Dieu

ne doit pas préférer la clémence, dès qu'il lui est égal de punir ou d'user d'indulgence ? Etrange absurdité ! Dieu est-il libre d'agir autrement qu'il ne le doit ? S'il est vrai qu'il doive toujours pardonner, il est faux qu'il puisse punir. Et la justice devenant une chimère, la miséricorde, qui n'est que la rémission d'une peine qui pourroit être justement infligée, est en même-tems anéantie. O homme ! ne dites de Dieu que ce que la raison vous démontre, ou que sa Parole vous enseigne ; autrement vous blasphèmez, & quelquefois même en vous croyant fort religieux.

Dixseptième Observ. 17°. On appuie beaucoup sur le caractère & le titre de Pere, que toutes les Religions ont donné au Créateur, à l'égard des hommes ; & c'est sur ce titre, qu'on croit devoir régler l'amour qu'il a pour nous. Mais hors du Christianisme, ce titre est-il fondé par rapport aux descendans du premier homme ? C'est bien une étincelle de la révélation conservée dans les Religions les plus opposées, qui, faisant remonter notre origine, jusqu'à une souche commune, sortie immédiatement de Dieu, a autorisé les Poëtes payens, à dire, que nous sommes de la race de Dieu,

ipsius genus. Mais les traits de cette précieuse origine, sont étrangement altérés, comme l'a observé M. Paschal, moins en consultant la révélation, qu'en considérant l'homme en lui-même. Il est vrai que la suite des généraions humaines, est l'effet physique des loix du Créateur. Mais quoique tout le physique dans les crimes les plus énormes doive être rapporté au même principe souverainement efficace du Créateur; ces crimes ne lui sont point imputés, parce que ce physique est déterminé par la volonté humaine, & non par la volonté de Dieu; de même, la génération d'un homme, dépendant du concours des volontés libres d'un pere & d'une mere, cet homme ne peut se glorifier de devoir immédiatement son existence à la volonté divine. Il la doit à la volonté de ses pere & mere, laquelle est l'occasion de la création; il entre dans leurs droits, & doit subir le sort de ceux qui ont déterminé son existence, comme leur héritier naturel, & par rapport au tems, & par rapport à l'éternité. En général, tous les plaisirs que nous procure l'usage des sens, nous porte à l'oubli de la Divinité; il est difficile de les goûter, de maniére qu'on les rende religieux.

Mais celui qui eſt attaché à l'union de l'homme & de la femme, eſt, de l'aveu de tous les hommes, comme incompatible avec l'attention à la préſence divine; & quoiqu'aient tenté le fanatiſme, l'anthouſiaſme poëtique des payens, & le ſombre Auteur des Penſées Philoſophiques, c'eſt de toutes les actions humaines la moins religieuſe, & qui éloigne le plus de la penſée du Créateur. Nous ne voyons donc rien dans les actes déciſifs de notre exiſtence, qui nous annonce ce tendre rapport de filiation, que nous voudrions avoir avec Dieu, puiſqu'il ſemble que nous n'ayons été que comme dérobés à ſes yeux, & que notre formation ſoit comme clandeſtine à l'égard de la Divinité. Il diſpoſe, à la vérité, ſouverainement des évenemens; mais comme il diſpoſe de la malice des méchans. Cette obſervation bien approfondie détruit une infinité de raiſonnemens ſpécieux des Théïſtes & de Bayle; & elle affectionne la raiſon à cette idée de régénération, que le Chriſtianiſme ſeul oppoſe au vice ſi apparent & ſi marqué de notre origine; elle en fait ſentir toute l'énergie & toute la nobleſſe. On ſent d'ailleurs, quelle doit être la fécondité de cette même obſervation;

mais ce n'eſt pas la lieu de la développer : je ne fais que la préſenter, & uniquement dans la vue de faire tomber les impreſſions que quelques comparaiſons de Bayle ont fait ſur certains eſprits.

18°. Il y a longtems que l'on a dit que toutes les ames ſont égales ; mais il me ſemble qu'on n'a pas encore fixé le point précis de cette égalité. Nous l'avons clairement indiqué, quand nous avons parlé dans nos expériences de cet état d'inertie, où nous n'avons ni ſenſations, ni idées ; où nous ne ſentons que notre exiſtence individuelle. Suivant les apparences, c'eſt l'état de l'ame dans les premiers tems de ſon union avec le corps : elle n'éprouve aucune variété de ſenſations. On ne peut lui ſuppoſer d'organes, dont l'exercice puiſſe lui en occaſionner, que le tact. Une chaleur continue, & toujours la même, excite peut-être uniquement le ſens de la coexiſtence du corps. Les nerfs n'ont pas encore acquis la conſiſtence néceſſaire pour agir, ou pour être mis en action. Tout ſe termine donc dans l'ame de l'enfant avant ſa naiſſance, avant qu'il puiſſe ſe donner quelque mouvement, à ſentir ſon exiſtence individuelle ; &

Dix-huitième Obſ.

c'eſt dans ce point de dénuement, que toutes les ames ſe reſſemblent, & où probablement elles ont commencé d'exiſter. Mais dès qu'elles ont éprouvé les premiéres ſenſations, alors, les variétés commencent, & il eſt viſible qu'elles ne ſont qu'accidentelles. C'eſt cet état d'inertie, qui a fait hazarder à quelques Philoſophes modernes, l'expreſſion de *tabula raſa*, pour définir l'ame dans ſon principe. Expreſſion vague, & dont il eſt facile d'abuſer; mais expreſſion qui renferme un ſens vrai, ſi l'on ſaiſit l'ame dans le moment où ſe ſentant exiſter, elle n'a ni perceptions, ni connoiſſances, ni ſenſations, & parconſéquent, point d'objets vers leſquels ſon amour inné pour le bien-être puiſſe ſe déployer. Cependant dans le ſens intime de ſon exiſtence, ſe trouve compris tout ce qui la rend ſuſceptible de bien-être, ou de mal être, tout ce qui la rend propre à connoître & à aimer, enfin, ſon activité même. Elle eſt incapable de réflexion; parce qu'elle n'a point d'objets à comparer. Dans la perception même, de ſa propre exiſtence, elle ſent à la vérité, l'impreſſion de la cauſe qui lui donne l'être; mais comme cette cauſe eſt inviſible pour elle, elle ne peut fixer ſon attention.

Le dénuement de notre nature eſt donc beaucoup plus grand que nous n'imaginons, puiſque ſes droits ſont bornés au ſeul ſens intime de l'exiſtence individuelle. On ne voit point de déſordre dans l'inertie de l'ame, pendant les premiers mois de ſon exiſtence. La ſeule choſe dont nous puiſſions nous plaindre, eſt que dans cet état, où rien ne diſtrait la ſubſtance ſpirituelle, elle n'eſt pas rendue attentive à la cauſe de laquelle elle tient l'être, & qui eſt le ſeul objet étranger dont elle ſente la préſence. Cette ſorte d'affectation du Créateur de ſe cacher de ſon ouvrage, ſi je puis parler ainſi, indique plus que de l'indifférence, dans notre divin Auteur, par rapport à nous; c'eſt un indice trop marqué de mépris & de proſcription; & combien la raiſon elle-même eſt-elle effrayée, ſur le ſort des enfans que la mort prévient avant l'uſage de leur raiſon, avant qu'ils ayent pu profiter du tems d'épreuve, deſtiné à décider du ſort éternel de l'ame.

Je l'ai déja dit aſſez clairement, dans mes Elémens de Métaphyſique, tirés de l'expérience; l'eſſence de nos ames eſt le ſens intime de notre exiſtence individuelle, par lequel chacun de nous, ſoit

en ſortant d'un ſommeil profond, ſoit étant éveillé, ſent qu'il eſt le même individu, qui ſe rappelle beaucoup de ſenſations, de penſées, de vouloirs qui ont précédé le ſommeil, qui a ſubſiſté durant le ſommeil, qui ſubſiſte après. Voilà le fond de notre ſubſtance. Qu'eſt-ce effectivement qu'une ſubſtance? ce qui ſubſiſte le même ſous une variété ſucceſſive de modifications, & qui peut les perdre toutes les unes après les autres, ſans ceſſer d'être le même? Quel eſt le fond commun de toutes nos ſenſations agréables ou déſagréables de toutes nos perceptions, de toutes nos penſées, de tous nos vouloirs? Quel eſt le ſujet commun de tous ces modes, & qui reſte conſtament le même, ſous toutes ces variations, & même ſous une infinité de modalités actuelles dans l'enfance, dans l'adoleſcence, dans l'âge viril, dans le déclin de l'âge, dans la décrépitude, à la mort? le ſens intime de mon individualité perſévérante & identique. Je ne me rappelle abſolument rien de pluſieurs années de ma vie; cependant, je ſens que j'étois le même être qu'à préſent, dans ces intervalles de ma durée, dont toutes les époques ſont échappées à ma mémoire.

Otez de tous nos modes, de toutes nos perceptions, de toutes nos pensées, de toutes nos volontés, le sens intime de notre existence individuelle; il ne restera qu'un être abstrait, tel que la figure, lorsque vous supposez les dimensions du corps figuré anéanties. Car un être qui ne sent pas sa propre existence ne peut être supposé avoir ni plaisir, ni douleur, ni perception de quoi que ce soit, ni amour du bien-être, ni volonté, ni liberté, ni connoissance. Au contraire, réduisez-moi au sens intime de mon existence individuelle, je suis le même que j'étois auparavant, & un sujet susceptible de toute sensation, de toute perception, aimant le bien-être. Ainsi dans le dépouillement de toute sensation, je ne pense pas à l'être en général, comme le disoit le P. Malebranche; mais je sens mon être particulier. Mon inertie sentie, peut être appellée le canevas de toute sensation, de toute perception, elle me rend propre à tout, & même à l'usage de la liberté. C'est en ce sens qu'on a pu dire que l'ame est de sa nature *tabula rasa*, & j'aime à penser que ceux qui ont employé cette expression avoient confusément cette idée. Idée que je prie mon Lecteur de méditer

profondément, c'eſt la clef de la Métaphyſique, & elle eſt d'une fécondité dont on ſentira l'étendue dans la ſuite de cette troiſième Partie.

Cet état d'inertie par lequel la vie de tous les hommes a commencé, n'ouvre pas la porte à tous ces étranges paradoxes qu'on a voulu accréditer de nos jours ſur des hypothéſes ſingulières. On a voulu chercher la nature de l'homme iſolé; on a ſuppoſé qu'un enfant laiſſé dans d'immenſes forêts a été allaité par quelqu'animal, qu'il eſt devenu adulte; & que la ſtupidité la plus abſolue faiſant alors ſon caractère, comme on veut le ſuppoſer, il repréſente la nature humaine dans toute ſa pureté, parce que ni l'éducation, ni le commerce de la Société n'y ont rien ajoûté d'étranger. On n'oſe pas dire qu'il iroit à quatre pieds, comme les animaux avec leſquels on le met en ſociété. On ſent trop vivement que ce ſeroit hazarder le propos ſans ombre de preuve; on ne prétend pas non plus qu'il fût réduit à l'inertie pure, au ſeul ſens intime de ſon exiſtence, parce qu'on ſçait qu'il auroit éprouvé des ſenſations & des beſoins; mais on prétend qu'il ſeroit infailliblement imbécille, & qu'il ne ſe diſtingueroit pas des animaux

dans sa maniére de vivre ; qu'il ne réfléchiroit sur rien ; qu'il n'auroit ni idée, ni liberté. Et je demande sur quoi l'on établit cette Thèse générale. Que cet homme pût étendre son état d'enfance jusqu'aux termes les plus reculés de la vie, parce qu'il manqueroit des ressources qu'on trouve dans la Société ; on ne peut le nier, puisqu'au milieu même de tous ces avantages, & dans les familles les plus spirituelles, on voit des imbécilles. Mais que cet homme fût infailliblement incapable d'attention, de réflexion, de raisonnement, de liberté, je soutiens qu'on n'en peut donner aucune preuve. Et cela fût-il vrai, j'ose assurer de plus qu'il y auroit autant de ridicule à soutenir que la perfection de l'homme consisteroit dans cet état d'imbécillité, auquel ni l'instruction, ni la société, ni l'exemple, n'auroit rien ajoûté, que de prétendre que l'homme réduit au sens intime de l'existence, est saisi dans son point de perfection, parce que rien d'accidentel n'est survenu à sa nature.

19°. Quoique la nature de l'homme n'exige aucune des ressources qui servent à développer les facultés de l'ame, il ne s'ensuit pas que la sagesse de Dieu nous permette de penser qu'il auroit pu des- Dix-neuvième Obs.

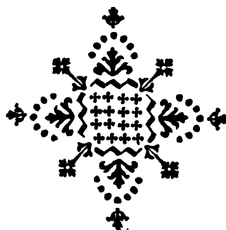
tiner toutes les ames à l'inertie éternelle, ſans les diriger à aucune fin. Si l'Intelligence ſuprême n'a point de motifs d'agir, il eſt de ſa nature de ſe propoſer une fin en agiſſant. Pourrions-nous penſer qu'elle eût créé la matiére parfaitement continue, pour ſubſiſter éternellement, ſans aucun jeu méchanique, ſans diviſion, ſans mouvement, ſans l'aſſujettir à un ſyſtéme? Je ne crois pas qu'aucun philoſophe goutât cette idée: La deſtination des ames eſt bien marquée. Réduites au commencement au ſens intime de l'exiſtence, elles portent le caractère de l'indépendance de Dieu, à l'égard de tout hommage; puiſque quand elles commencent à exiſter, elles ſont hors d'état de lui en rendre aucun. Unies à des corps, dont la perfection décide du développement de leurs facultés; elles ne périſſent avant cet entier développement, que par des accidens; lorſqu'elles ſeront libres, elles ſeront obligées & non néceſſitées à uſer des biens du Créateur, avec action de graces, & avec amour; & à mériter de plus grands biens par l'avenir. Nous convenons donc avec les Optimiſtes, que Dieu s'eſt propoſé une fin en créant les hommes, & en les mettant en ſociété; que le deſſein qu'il s'eſt

s'eſt propoſé eſt grand & parfait ; qu'il eſt digne de lui , mais qu'il ne l'a pas moins choiſi librement. Nous devons raiſonner de l'œconomie morale des eſprits, comme de l'œconomie phyſique.

20°. Mais dans l'œconomie phyſique , tout eſt opéré par l'efficace des loix du Créateur. Dans l'œconomie morale , les loix ne ſont que propoſées , & ne portent point leur exécution ; l'obſervation en étant laiſſée à la liberté de l'homme ; & c'eſt-là la grande différence entre l'œconomie phyſique & l'œconomie morale. Dieu ne permet de mal que relativement à ſon projet. Il peut pourtant agir ſouverainement ſur notre liberté , ſans la néceſſiter ; car il implique qu'elle le ſoit ſous la main toute-puiſſante , puiſque la néceſſiter , c'eſt la détruire. D'ailleurs Dieu agit dans ces occaſions ſur nous comme nous-mêmes ; c'eſt-à-dire , du dedans de nous , & non du dehors ; non comme les corps paroiſſent agir les uns contre les autres , par des atteintes données à leurs ſurfaces. Mais on ne peut penſer qu'il uſe de cet empire abſolu , en nous portant à réſiſter à ſes loix morales. Vingtième Obſerv.

21°. Le mal moral peut être conſidéré dans la volonté même , & dans ſes Vingt-unième Obſerv.

faires de cette même liberté divine. Car peut-on en prouver mieux la réalité, qu'en faisant voir que Dieu a pu donner au monde une forme toute différente de celle qu'il a choisie; & par conséquent qu'un monde autrement construit que le nôtre, est possible ? Or, n'est-ce pas le faire voir clairement, que de défier l'homme le plus obstiné de nier qu'il n'ait l'idée de cette possibilité, & de se refuser à la vérité de cette idée ? Et c'est le rappeller à l'expérience, comme je l'ai remarqué, que de l'appliquer à cette idée.



CHAPITRE II.

De l'origine du mal.

SI l'on a bien médité les principes que j'ai donnés dans le Chapitre précédent, si l'on s'est donné la peine de les comparer entre eux, on aura compris que deux choses concourent à l'origine du mal moral : ce que nous sommes en nous-mêmes, ce que nous sommes à l'égard de Dieu.

L'origine du mal est dans notre nature, & dans nos rapports avec Dieu.

Pour bien connoître notre propre nature, il faut nous considérer, lorsque nous sommes dépouillés de tout ce qui est accidentel, de tout ce qui peut nous être enlevé, sans que nous cessions d'exister les mêmes individuellement ; & cet état où tous les hommes se ressemblent très-exactement, lorsqu'on les y suppose réduits, est celui où étoient nos ames avant qu'elles eussent éprouvé des sensations particuliéres, avant que nous eussions eu la perception d'aucun objet ; &c. état dont il ne nous reste pas le moindre souvenir, mais dont le profond sommeil, dont la léthargie, dont l'apoplexie, sont des tableaux fidèles. Si nous

Comment elle est dans notre nature.

méditons profondément sur cet état, nous concevrons que nulle manière d'être, nul genre de félicité, ne nous sont essenciels ; & que la félicité ne peut être en nous qu'un don purement gratuit, ou une récompense méritée. Nous nous sentons en même-tems susceptibles de tout degré de misère. A quelque point que fût portée la douleur, nous voyons que nous serions les mêmes individus. Ainsi toute misére est encore accidentelle à notre ame ; & elle nous paroît le fruit du démérite. Cette alternative du mérite & du démérite nous fait déja entrevoir en nous un principe du mal moral.

C'est certainement une preuve d'expépérience en faveur de notre liberté, que, de plusieurs biens du même genre qui se présentent à nous, les uns nous paroissent l'emporter sur les autres ; aucun néanmoins ne nous semble essenciel à notre existence, ne se montre, comme un bien nécessaire, à la continuation de cette existence. Quel est l'homme qui, pressé de la faim, ne sente pas, que si la nourriture lui est nécessaire, la plus agréable, la plus délicieuse, n'est pas pour lui un attrait invincible ? De plus, lorsqu'éprouvant de vrais besoins, les biens qui peuvent les remplir, concou-

rent avec des biens d'un autre ordre ; par exemple, avec ceux qui contribuent à la perfection de l'ame, en lui procurant des occasions de mériter, nous ne trouvons, par conséquent, plus de caractère de nécessité dans nos besoins mêmes. Ainsi une faim extrême nous représente la nourriture comme essencielle à la conservation de l'union de notre ame avec notre corps ; & dans une circonstance très urgente, cette apparence est très-réelle. Cependant l'amour de la vertu a fait regarder avec indifférence, ces ressources nécessaires à la vie, lorsqu'il falloit sacrifier son devoir ou son honneur au desir de vivre. Or, ce que peut un homme, un autre homme le peut, puisque toutes les ames sont égales.

Il est nécessaire de rappeller ici la distribution que nous avons faite dans la première Partie de cet Ouvrage, des biens de l'ame, en trois ordres disparates : 1°. les biens qui nous rendent agréables l'union de notre ame avec notre corps : 2°. les vérités qui perfectionnent notre intelligence : 3°. la beauté morale qui est propre à élever & à perfectionner notre volonté, en lui procurant l'occasion de mériter. Ces trois ordres de biens ne pouvant être comparés par le plus ou

le moins, ne peuvent ſe balancer, & laiſſent par conſéquent à l'ame l'entiére liberté d'un choix. En combien d'occaſions ne nous déterminons-nous pas en faveur du plaiſir, qui nous rend heureux, ſans nous rendre meilleurs ; qui nous diſtrait de la préſence de Dieu ; & qui, par le bonheur dont il nous fait jouir, nous rend preſqu'infailliblement ingrats ; (combien de fois l'avons-nous préféré à la vertu qui donne le mérite à nos actions !) qui nous rapproche de Dieu, mais qui n'eſt pas toujours payé comptant en cette vie. Nous nous ſentons donc le pouvoir d'opter entre être bien & être bon. Or, dans le concours de ces deux ordres de bien, la raiſon nous enſeigne clairement, que c'eſt ſe dégrader, que de préférer ce qui nous rend agréable notre union avec notre corps, aux actions qui anobliſſent l'ame en la perfectionnant, & elle voit le principe du mal dans le pouvoir malheureux que nous ſentons en nous, de faire un auſſi indigne choix ; elle voit encore que notre ſuſceptibilité de tout degré de miſére, découle de ce pouvoir : c'eſt ainſi qu'en rentrant en nous-mêmes, nous y découvrons le principe du mal moral.

Le principe du mal eſt donc dans la

nature même de l'homme, laquelle renferme en même-tems, dans le sens intime de l'existence, la susceptibilité de tout degré de perfection, de toute sorte de félicité & de toute sorte de misére, avec un amour inné pour le bien-être, inerte tant qu'aucun bien ne se présente, tant que l'ame n'a aucune connoissance, & dans son activité propre, par laquelle elle se décide dans le concours des biens de l'union de l'ame & du corps, & de ceux qui perfectionnent l'ame; de-là le mérite ou le démérite.

Ce principe n'est donc point dans une puissance étrangère à l'ame; puisqu'il est dans l'amour qu'elle a pour le bien-être. Il n'est point dans un antagoniste du Créateur, il n'est dans aucun des objets qui nous sollicitent; mais dans l'ame qui les compare entre eux, & le plus souvent, avec son goût de préférence, pour la sensualité ou pour la perfection. C'est même parce qu'il n'y a qu'un Dieu, que nous avons nécessairement des obligations à remplir envers lui, & que nous avons le pouvoir de nous y refuser. Et c'est ainsi, qu'en méditant sur les rapports nécessaires que nous avons avec Dieu, on découvre dans toute son étendue le principe du mal moral.

Comment l'origine de l'ame est dans ses rapports avec Dieu.

Mes lecteurs voyent où tendent toutes ces réflexions. Ils se rappellent le principe que j'ai établi, que Dieu se suffit à lui-même, & que les créatures ne pouvant pas plus contribuer à son bonheur, que le pur néant, il les oblige à le servir uniquement, parce qu'elles lui doivent tout. Il ne les nécessite pas à le servir, parce que leur culte lui est inutile. Il veut leur bien, en leur proposant des loix, dont l'observation les élève à la perfection, & les y doit fixer, si elle est persévérante, en leur procurant une félicité irrévocable dans l'autre vie. Mais il ne veut pas son propre bien, en voulant le leur; & c'est pour cela, qu'il leur donne une espèce de souveraineté sur eux-mêmes, en les traitant selon l'exigence de leur nature, qui est susceptible de perfection & d'imperfection, de félicité & de misère. Il rend donc en cela & à sa nature, & à celle de l'ame, ce qu'il doit à l'une & à l'autre.

Le pécheur ne résiste pas par son activité à l'activité de la volonté de Dieu.

Nous ne sommes donc point embarrassés de cette question qu'on fait ordinairement avec tant de confiance : Comment la créature a-t-elle le pouvoir de désobéir au Créateur, à celui qui opère par le vouloir? Nous l'avons dit. C'est précisément parce qu'elle est créature.

A ce titre elle doit porter le caractère de son entière dépendance & de son inutilité à l'égard du Créateur. Le souverain vouloir de Dieu opére par lui-même, sur les substances qui ne peuvent obéir, ni connoître des ordres. Mais le Créateur ne fait, dans le cours ordinaire des choses, que proposer aux intelligences les loix sur lesquelles elles doivent régler leur attrait pour le bien-être, & pour la perfection. Ainsi, en résistant à ces loix proposées, la créature ne résiste point à la volonté qui opére par le vouloir.

Il est nécessaire de prévenir l'abus qu'on pourroit faire des deux principes du mal moral, dont l'un est dans le fond méme de notre nature, & l'autre, dans nos rapports avec Dieu. Quelques personnes pourroient être tentées de distinguer deux sortes de mal moral. L'un, qui consisteroit dans la préférence du bien-être, dépendant de l'union de l'ame & du corps, du plaisir sensible à la perfection de l'ame elle-même; & telle a été la pensée des Philosophes payens, qui n'ont jamais considéré la vertu, & l'honnêteté, que comme des moyens de perfectionner l'homme, sans aucun rapport avec Dieu; l'autre, dans la déso- Il n'y a

point deux sortes de mal moral.

béissance aux loix morales, proposées par le Créateur. On s'éloigneroit totalement de ma pensée, si l'on vouloit faire cette précision. Il ne peut y avoir de perfection dans l'homme, que par des rapports avec Dieu, soit comme souverain modèle, soit comme Législateur, soit comme Rémunérateur. Tendre à la perfection, c'est chercher à se faire un mérite; or, le mérite est relatif à la récompense, & Dieu seul est la source efficace de la félicité à laquelle la vertu aspire. Les vertus payennes, dont tout le but, en cherchant la perfection, étoit d'entretenir, ou d'augmenter l'estime qu'on a pour soi-même, étoient injustes. Le prétendu vertueux du Paganisme, étoit injuste à l'égard de Dieu, sur lequel il usurpoit les droits de souverain Juge, en décidant de son propre mérite, & prévenant la décision de celui qui voit dans le cœur de l'homme, infiniment mieux que l'homme n'y voit lui-même, en voulant tenir de soi-même sa récompense, & non du souverain Rénumérateur, en se faisant soi-même l'objet de l'amour & du culte qu'il doit à Dieu. Il étoit injuste à l'égard des hommes, même en leur faisant du bien; parce qu'il se faisoit le Dieu de ceux qu'il

obligeoit ; & que voulant être l'unique objet de leur reconnoiſſance, il les aviliſſoit, en en exigeant le ſervice du cœur, qui n'étoit dû qu'à Dieu, prétendoit en faire des eſclaves de ſon orgueil, & ſe comportant comme un miniſtre qui diſtribue les richeſſes du Prince, conformément aux ordres qu'il a reçus, veut aſſervir à lui ſeul, ceux que le Prince comble de ſes bienfaits par les ordres qu'il a donnés. Enfin, il étoit injuſte envers lui-même : car le genre de mérite, auquel l'homme eſt invité dans cette vie, ne doit point avoir pour objet les biens dont nous pouvons jouir dans le court trajet du tems à l'éternité, pendant lequel ces biens ne ſont pas même aſſurés au mérite. Son objet eſt l'immobilité dans le bien-être. Mais le Payen vertueux, en jouiſſant de ſa vertu, ne penſe pas à faire uſage du tems d'épreuve qui lui eſt donné, pour fixer l'éternité heureuſe de ſon ame. Il ſe contente d'une ſupériorité imaginaire & immortelle, qu'il croit acquérir hors de lui, dans l'eſprit des hommes, dans les générations futures, & il néglige d'acquérir un bien-être immortel, indépendant des viciſſitudes, des opinions humaines. Il commet contre ſon ame la plus cruelle & la plus horrible injuſtice.

cette maniére, comme s'il ne suffisoit pas qu'une chose fût prouvée *à posteriori*, pour en assurer la vérité. Cependant, nous l'avons établi très-solidement, cette unité du principe de toutes choses, en démontrant qu'il n'est qu'une seule Intelligence qui opére par le vouloir. Est-il rien d'ailleurs de plus ridicule que l'opinion des Manichéens. Deux principes, l'un efficace du mal, l'autre efficace du bien, & tous deux agissans immédiatement par le vouloir. N'est-il pas évident que chacun de ces principes s'oppose à l'autre, détruit ou rend inutile les effets de la volonté de l'autre; & qu'aucun d'eux, parconséquent, n'a le principe efficace de ses productions, dans sa propre volonté. Au reste, Bayle n'a pensé qu'à s'éguayer aux dépens de ses adversaires; & je suis persuadé qu'il se seroit encore plus mocqué de ceux, qui, après lui, ont pris fort sérieusement son badinage. Cependant, ce badinage a eu des conséquences terribles, & a beaucoup multiplié le nombre des incrédules, sans cependant produire un seul Manichéen. C'est ce qui m'engage à suivre quelques-uns de ses raisonnemens; quoiqu'ils ne pussent (fussent-ils même insolubles) entâmer les vérités que nous venons d'établir.

Voici une de ses formidables objections. « Comment Dieu auroit-il donné » à l'homme la faculté de faire le mal ? » Cette faculté est un vice. Le mal ne » peut naître que d'une cause mauvaise : » Donc tout ce qui peut produire le » mal est mauvais. »

Première objection de Bayle.

On prouveroit par le même raisonnement, que la propriété essencielle à l'ame, celle de se sentir exister, est mauvaise, parce qu'elle met l'homme à portée d'éprouver la douleur, comme le plaisir. La susceptibilité de la douleur est un vice, diroit-on, elle ne peut naître que d'une cause mauvaise. On démontreroit encore par ce même moyen, que l'essence de l'ame est impossible, ou que le Créateur sans être mauvais, n'a pu créer la substance sensible ; parce que cette substance par sa nature, peut être affectée bien ou mal. On prouveroit encore que le sens de la vue est un mal, parce qu'il nous expose avoir des choses désagréables, & que le pouvoir de raisonner est un mal, parce qu'on peut mal raisonner. Bayle eût certainement été forcé d'admettre cette application de son argument, comme très-légitime ; & de conclure avec les Manichéens, que la partie de notre sensibilité pour les choses agréables est due

Application de son raisonnement très-propre à en faire sentir le faux.

à la volonté du bon principe ; & que l'autre partie, qui nous rend susceptible de douleur, est due à l'efficace du vouloir d'un mauvais principe. Mais notre substance même, auquel des deux principes la rapporteroit-il ? car c'est cette substance même qui est susceptible de bien & de mal ? à aucun. Le bon principe n'ayant pas la puissance d'y mettre le pouvoir d'être mal ou de faire mal ; & le mauvais ne pouvant lui donner la propriété d'être bien & de faire bien. Et d'ailleurs, n'avons-nous pas démontré qu'une même substance ne peut être soumise à deux puissances qui opèrent par le vouloir. Notre individu est un, & n'est point l'alliage de deux parties, l'une bonne, l'autre mauvaise. Celui qui sent en moi, est le même qui raisonne & qui pense. Ne voudroit-il point aussi que le libre arbitre fût composé de deux pouvoirs, l'un, de bien faire, l'autre, de faire mal ? Etrange abus du langage par lequel on décompose la volonté, comme on décompose le mouvement dans le parallelogramme des forces. Disons-lui avec S. Augustin, que tout ce qui agit suivant sa nature est bon, que le mauvais principe faisant le mal par sa nature, feroit bien, comme le bon principe, & qu'ainsi en occupant un prin-

cipe du soin unique de faire le mal, il n'y auroit point de mal.

Cette réponse est plus directe qu'on ne l'imagineroit d'abord; & c'est ce qu'il est important de bien faire sentir. Puisque l'essence de notre ame consiste simplement dans le sens de notre existence individuelle & identique durant la succession du tems, la susceptibilité de bien & de misére, l'amour du bien-être, le pouvoir d'avoir la perception des différens ordres de bien, tout cela est inhérent à notre sensibilité, comme renfermé dans notre essence, & n'est point un don ajoûté à notre nature. Il suit encore de la même essence, qu'aucune maniére de bien-être n'est nécessaire à notre existence; & qu'ainsi il n'est aucun bien particulier, soit en genre de plaisir, soit en genre de perfection, sans lequel je ne puisse subsister le même individuellement. Je demande à Bayle, si c'est un mal de sentir son existence individuelle dans tous les tems? Oseroit-il me répondre affirmativement? Non. Ce seroit prétendre que l'insensibilité seule est un bien. Or, tout ce que renferme nécessairement la propriété essencielle & distinctive de notre ame, n'est point un mal. Ce n'en est donc pas un que tout bien particulier, que tout genre de bien soit indifférent à

Cette application fournit une réponse directe.

notre existence ; puisque dans l'être sensible, la susceptibilité de tout degré de misére, n'est pas un don ; c'est sa nature.

Notre activité nous est essencielle quoiqu'elle ne soit pas toujours en état de se déployer.

L'activité propre à notre ame, étant l'amour du bien-être, est aussi essencielle à la nature de l'être sensible ; ce n'est point un don. Nulle sorte de bien n'est essencielle à notre existence ; mais l'amour d'être bien est renfermé nécessairement dans le sens de l'existence ; l'usage de cette activité dépend de diverses circonstances, comme nous l'avons déja observé. S'il ne se présente qu'une maniére d'être heureux, & si nous avons perdu l'empire que nous avons sur notre cerveau, d'où dépend l'attention & la délibération, cette activité se déploye d'elle-même vers l'objet qui lui offre une façon d'être heureuse. Et cette volonté, toute active qu'elle est, n'est que ce que nous appellons le pur volontaire, une volonté spontanée : cette activité est totalement oisive, lorsque nous sommes réduits au pur sens intime de notre existence. Mais nous sentons-nous cette souveraineté sur le cerveau, qui nous permet de nous rendre attentifs, de comparer plusieurs objets ensemble, & à nos besoins, à notre utilité, à notre agrément, & à nos goûts décidés, tant pour le tems présent, que pour le tems à venir ;

alors cette activité eſt, pour ainſi dire, ſuſpendue, conſulte la lumiére de la raiſon, parce qu'elle ſent qu'aucun bien particulier n'eſt néceſſaire à notre exiſtence; que les objets qui ſe préſentent, doivent être comparés entre eux; que le bien-être qu'ils peuvent procurer, doit être encore comparé aux conſéquences qui en peuvent réſulter (notre amour pour le bien-être n'embraſſant pas ſeulement le moment actuel, mais toute la durée interminable de notre vie) parce qu'enfin les biens qui ſe préſentent peuvent être du même ordre, c'eſt-à-dire, ou relatifs à la perfection de notre ame, ou relatifs à l'union de l'ame & du corps; ou bien d'un genre différent, l'un propre, par exemple, à nous rendre agréable l'union de l'ame & du corps; l'autre, propre à perfectionner notre ame. Ainſi l'ame ſe ſent ſur elle-même une ſorte d'empire pour opter entre différentes déterminations, & elle a le plein uſage du libre arbitre. Et quand elle ſe détermine, c'eſt toujours la même activité innée qui ſe déployoit, lorſque nous ne pouvions former que des volontés ſpontanées.

Développement de cette vérité.

Ce ſont-là des vérités d'expérience; il ne faut que ſouſtraire tout objet, ou la conſcience du pouvoir que nous avons ſur

notre cerveau, & de nous rendre attentifs pour rendre absolument oisif notre amour pour le bien-être; il ne faut que nous rendre la perception d'un ou de plusieurs objets, afin que notre activité devienne propre à se porter vers un seul objet, si nous ne pouvons pas commander à notre cerveau; ou à opter entre plusieurs objets, si nous sommes en état de réfléchir. C'en est assez pour nous faire comprendre que le fond de notre libre arbitre, que notre activité, n'est pas un don; qu'il est essenciel à notre nature, quoique l'usage de notre libre arbitre ne soit pas toujours à nous. Nous ne pouvons donc nous plaindre de notre liberté, comme d'un don funeste, à moins qu'on ne regarde, comme tel, le don même de notre nature & de notre existence.

Quelques-uns voudroient distinguer deux sortes de libre arbitre.

Bayle a eu beau s'épuiser en raisonnemens, je ne crois pas qu'il ait jamais persuadé à personne que l'état de pure inertie fût préférable à celui du bon sens & de la liberté. Mais il a engagé ceux qui préférent les biens de l'union de l'ame & du corps, qui préférent le plaisir sans lumiére à la perfection, à souhaiter que le libre arbitre ne décidât en aucune maniére de la moralité des actions. Ceux-ci nous disent froidement : Quant au pouvoir d'opter entre une espèce de fruit

& une autre, lorſqu'on a beſoin de ſe rafraîchir ; entre telle nourriture, ou telle autre ; entre une étude d'un genre, & une étude d'un genre différent ; entre pluſieurs moyens de parvenir à la même fin, nous conſentons qu'on le reconnoiſſe. Mais que ce pouvoir nous tienne en balance entre des plaiſirs qui ne ſont notre bien-être que par intérêt, pour une maſſe qui ne nous eſt pas unie pour toujours ; & la fidélité que nous devons à Dieu, & par laquelle notre ame acquiert en même-tems du mérite & de la perfection ; la poſition n'eſt aucunement avantageuſe, & ſous ce regard, le libre arbitre eſt un préſent très-funeſte.

Combien cette diſtinction eſt frivole.

Eſt-ce donc, leur répondrai-je, deux ſortes de libre arbitre, que celui par lequel on choiſit une eſpèce de mets, préférablement à un autre ; & celui par lequel on ſe détermine en faveur de l'agrément de l'uni on de l'ame & du corps, en abandonnant une occaſion de ſe perfectionner & de mériter ? Pour avoir le pouvoir de faire ce dernier choix, faut-il ſuppoſer à l'ame un nouveau don ? On m'acorde le pouvoir d'opter entre deux ſortes de mets. Mais l'un appartient à mon voiſin & l'autre à moi. Celui de mon voiſin eſt plus friand ; je le préfére au mien. Eſt-ce donc une nouvelle

activité que je reçois, & par laquelle je me détermine à cette injuſtice ? Non, diront-ils; mais pourquoi des loix morales ? Pourquoi nous impoſer des obligations de mériter, au riſque de démériter, & d'encourir l'indignation du Créateur ? Je demande, à mon tour: Pourquoi notre nature eſt-elle bornée au ſens de l'exiſtence ? Pourquoi le bien-être lui eſt-il étranger ? Pourquoi en aimant l'être, eſt-on obligé d'aimer celui qui le donne ? Pourquoi nos hommages ne ſont-ils aucune eſpèce de bien pour celui qui eſt eſſenciellement bon & eſſenciellement bien ? Pourquoi la ſtabilité dans la félicité, n'eſt-elle pas l'appanage de notre nature, & doit-elle être propoſée au mérite ? Il n'eſt pas étonnant que l'Etre qui ſe ſuffit pleinement à lui-même, faſſe porter à ſes ouvrages, le double caractère de ſon indépendance & de leur dépendance abſolue; mais ce qui eſt bien étonnant, c'eſt que la créature ſenſible, qui veut eſſenciellement être bien, marque ſi peu d'intérêt pour la félicité immuable.

Nous convenons du principe, Bayle & moi, que

Ce n'eſt pas préciſément de la nature du libre arbitre, que Bayle & ſes Sectateurs ſe plaignent, mais de ce que des loix morales ſont propoſées au libre arbitre,

bitre. Ces loix sont cependant dans la nature de notre être. Elles sont écrites dans notre amour pour le bien-être, amour qui embrasse l'Auteur de la félicité. Ils prétendent que Dieu doit à sa bonté de préserver l'homme de toute prévarication. Et je conviens avec eux, que si Dieu s'est dû à lui-même de prendre toutes les précautions possibles, pour empêcher la créature de s'écarter de l'ordre, il n'a pu exposer l'homme au risque d'y contrevenir. Car tout ce que Dieu se doit à lui-même, il est impossible qu'il ne se le rende pas. Mais par un raisonnement parallele à celui de Bayle, & auquel cet Auteur n'a jamais pensé, si Dieu s'est dû à lui-même, à l'indépendance de sa félicité, à l'égard de tout hommage de la créature, de lui laisser la liberté de lui rendre ou de ne lui pas rendre un culte qui ne lui est pas nécessaire, en proposant simplement ce culte à la liberté de l'homme, en le faisant, il s'est rendu ce qu'il se devoit à lui-même, & il ne pouvoit pas se le refuser. Bayle & moi, nous faisons donc valoir le même principe : la nécessité où Dieu est de se rendre ce qu'il se doit à lui-même. Mais il conclut de cette nécessité, que Dieu ne peut être l'Au-

Dieu ne peut manquer à ce qu'il doit à sa bonté.

teur du libre arbitre, dans l'ordre moral ; & moi, tout au contraire, j'en infère, que Dieu a laissé la créature intelligente, maîtresse de mériter, ou de ne pas mériter la stabilité dans le bien-être, par l'observation exacte des loix morales. Qui, de ce Philosophe ou de moi, raisonne plus conséquemment? Ecoutons-le.

Seconde objection de Bayle.

« Dieu a sans doute, donné la liberté aux hommes avec bonté ; il a donc » dû les en dépouiller à quelque prix » que ce fût, plutôt que d'attendre qu'ils » y trouvassent leur damnation éternelle, » par la production du péché, monstre » qu'il hait essenciellement. »

C'est un bien que de n'être pas réduit à l'inertie pure.

Sans doute, c'est par bienveillance, mais sans le moindre intérêt, que Dieu a proposé aux hommes des loix d'où dépendoit leur bonheur, ou leur malheur, en les faisant en quelque sorte souverains d'eux-memes ; c'est par bienveillance, qu'il leur donne l'usage du libre arbitre. Mais pour faire bien sentir cette importante vérité, nous devons rappeller quelques observations. L'ame peut être réduite à l'inertie, à ne sentir que son existence individuelle, sans vicissitude de bien ou de mal, sans perceptions. Mais cette espèce d'etre créé, comme toute

autre substance, pour exister éternellement, pourroit-il etre destiné à rester toujours dans cette inertie, pour n'être perpétuellement ni bien ni mal? N'être point, ou être fixé à cet état, seroit une condition égale, par rapport à cette ame; & qui proposeroit à un homme, d'opter entre l'anéantissement & cette léthargie éternelle, le trouveroit fort indifférent. L'usage du libre arbitre vaut donc mieux que l'inertie éternelle. C'est donc un bien que ce pouvoir de se décider entre diverses sortes de bien-être, ou entre divers objets, propres à nous rendre heureux.

L'état de liberté sera toujours préféré à celui de l'inertie pure.

Qu'un chacun se fonde sur cette réflexion, & s'il ne voit rien en lui qui lui fasse craindre les effets de la Justice divine, qu'il réponde, s'il aimeroit mieux l'inertie perpétuelle, que d'être libre. Je suis très-certain, qu'il se déterminera pour la liberté. J'ose dire même, que le vicieux, dans toute Religion où l'on compte sur la miséricorde divine, préférera la liberté à cette inertie si voisine du néant. Dieu ne nous auroit donc pas fait un présent en nous créant pour une inertie perpétuelle, puisqu'on choisiroit plutôt d'être pierre ou arbuste, que d'etre fixé à cet état.

Dieu n'a pu se proposer pour fin, en créant des intelligences, la pure inertie.

Seroit-ce un dessein digne de la sagesse de Dieu, que cette destination de la substance sensible à une espèce de mort éternelle? Les mêmes raisons pour lesquelles le P. Malebranche a cru qu'on ne pouvoit penser que Dieu eût borné la création aux objets inanimés, dont l'Univers est composé, nous décident sur la solution de cette question. Ce Philosophe observe que Dieu n'a pu se proposer pour fin de la création du monde matériel, la jouissance du spectacle qui devoit en résulter. Sa Sagesse en a destiné la beauté à exciter l'admiration dans des intelligences propres à lui rendre des actions de grace, dont la matiére, de quelque maniére qu'elle soit modifiée, ne peut lui payer le tribut. Or, il est visible que les intelligences créées, & restraintes au sens de leur existence individuelle, ne pourroient remplir cette fin de la Sagesse divine. Elles ne seront pas plus touchées de la beauté du spectacle du monde, dont elles n'auroient aucune perception, que la matiére la plus brute.

Ni leur malheur éternel indépendamment de tout démérite.

Ce sont ces mêmes vues de la Sagesse divine, qui ne nous permettent pas de penser que Dieu eût pu se proposer de créer la substance intelligente, pour la

rendre malheureuſe, pour ne produire en elle, dans tout le cours de ſa durée, que des modifications affligeantes, pour la faire exiſter perpétuellement dans l'horreur du bienfait de la création ; quoique ſortant immédiatement de ſes mains, elle ne pût lui être odieuſe, ni par un vice d'origine, ni par aucun démérite de ſa part. Il ſemble que l'expérience nous annonce que les cauſes occaſionnelles inſtituées pour la propagation de l'homme, & primitivement deſtinées à ne faire créer au Tout-Puiſſant que des Prêtres de la nature, n'ont plus cette deſtination ſublime, & qu'elles contraignent en quelque ſorte le ſouverain Etre à produire des ames qui lui ſont odieuſes : car la naiſſance de tous les hommes eſt peut-être encore plus douloureuſe que la mort. Après qu'ils ſont nés, leur raiſon ſe développe, leur liberté s'exerce dans l'amour des corps, & dans l'oubli de Dieu, s'ils ne ſont pas prévenus par l'éducation ; pluſieurs périſſent avant d'avoir pu connoître Dieu ; d'autres perſévérent dans l'imbécillité de l'enfance ; pour d'autres, tout le tems de la vie deſtiné à mériter un ſort pour l'autre, s'écoule dans la folie. La raiſon en eſt étonnée ; mais comme, par rapport

aux enfans enlevés par une mort prématurée, par rapport aux insensés & aux fols, elle se trouve obligée de rejetter ces tristes états sur des causes occasionnelles, elle est mise sur les voies de soupçonner, que si nos premiéres sensations sont douloureuses, que si les premiéres impressions que le Créateur fait sur nous nous rendent la vie odieuse, c'est qu'il nous donne la vie sur des causes occasionnelles, libres & odieuses ; c'est que ces causes se sont détournées du plan moral institué par le Créateur ; c'est que notre source commune ayant été viciée, n'avoit plus de droits à transmettre, & qu'abusant de l'immobilité des loix de l'union de l'ame & du corps, elle a forcé en quelque façon Dieu de produire des proscrits. Soupçon étrange, & qui se termine à un mystère profond ; mais la raison aimera encore mieux ce dénouement, tout inconcevable qu'il est pour elle, que de supposer, qu'indépendament de toute occasion, Dieu imprime à des créatures la douleur qui leur fait détester l'être en le leur donnant, ou au moins elle regardera la naissance de l'homme comme un problême insoluble pour elle. Tant il est vrai que la bonté de Dieu, opposée avec tant de confiance par les Théïstes,

Les phénomenes de notre naissance appuyeroient ce dernier paradoxe.

A quelles extrémités ces phénomenes réduisent la raison.

au mystére du péché originel proposé par la Religion Chrétienne, est au contraire le plus fort des argumens qui puisse faire entrevoir à la raison éperdue, les vraies causes de la misére de notre naissance, & de toutes les calamités de la vie présente. Je ne fais que présenter ces vues que je dois développer, lorsque je donnerai les preuves de la Religion sur le plan tracé par M. Pascal. Il étoit nécessaire de les annoncer ici, pour dissiper une foule d'idées fâcheuses qui se présentent, lorsqu'on examine si Dieu a pu former l'ame telle qu'elle dût haïr éternellement l'existence, sans avoir mérité une situation qui répugne si fort à la nature.

La raison voit quatre termes moyens.

Entre ces deux partis de créer l'ame dans l'inertie éternelle, ou dans l'horreur éternelle de l'existence, la raison voit quatre termes moyens. Le premier, que Dieu eût fixé l'ame dans le bien-être en la nécessitant à l'aimer. Le second, qu'elle fût créée libre, mais fixée dans la justice & dans la félicité. Le troisième, qu'elle fût abandonnée éternellement à la mobilité de sa volonté, en sorte que l'ordre moral ne lui proposant que des récompenses proportionnées à ses mérites, & limitées par conséquent comme ces mêmes mérites, le mépris de ces biens pro-

posés ne fût non plus jugé digne que d'une punition également bornée. Tel est le fond du dogme de la Métempsycose, ou de la transmigration des ames dans le corps des animaux, que les Pithagoriciens ne jugeoient éternelle, que parce que l'ame, selon les Docteurs de cette secte, est abandonnée pour toujours à sa mobilité, & continuellement assujéttie à de nouvelles épreuves. J'ai toujours imaginé que nos beaux esprits se fixeroient à la fin à cette doctrine ; mais comme la délicatesse de la table en souffriroit, on ne doit pas trop craindre que cette erreur s'accrédite parmi nous. Enfin le quatrième parti intermédiaire supposeroit l'homme libre, limiteroit le tems de son épreuve à la durée de cette vie, & lui proposeroit pour prix, à la fin de sa carriére, l'immobilité éternelle dans le bien-être, pourvû qu'il eût été constament fidèle à son Dieu pendant le tems qui lui est accordé, pour mériter ce sort heureux & immuable.

On doit comparer ces quatre destinations de la créature intelligente, principe dont je suis

Les différentes fins que le Créateur a pu se proposer en créant nos ames, se réduisent à ces six systèmes. Aucun ne répugne à l'essence de notre ame, quand on la considére en faisant abstraction de la Sagesse divine, comme nos Scholasti-

ques ont coutume de la confidérer ; car l'ame ne peut être que comme le Créateur le voudra ; mais il eſt impoſſible qu'il veuille la fixer à un état qui contrediſe ſa ſageſſe & ſa bonté. C'eſt un principe d'où Bayle part, & dont nous convenons avec lui. Examinons donc ces différentes deſtinations de la créature intelligente, à la lumiére de ce principe commun.

convenu avec Bayle.

Il répugne à la Sageſſe divine, d'exiger néceſſairement rien de ce qui ne peut contribuer à ſon bien-être : tel eſt, à ſon égard, le culte des intelligences. Mais s'il ne le preſcrit pas néceſſairement, il le laiſſe à la diſpoſition de l'intelligence : donc ce que Dieu ſe doit à lui-même, à la bonté de ſon propre être, ne lui a pas permis de deſtiner les intelligences à le ſervir néceſſairement. Voila donc le premier de ces quatre partis intermédiaires dont nous avons fait l'énumération, exclus ſans retour. Par rapport au ſecond, il ſuffit d'obſerver que ſi Dieu, ſans néceſſiter les créatures, les fixoit dans la juſtice, 1°. contre l'intention de Bayle, il ſeroit prouvé que le libre arbitre qui renfermeroit le pouvoir de déſobéir à Dieu, ſeroit une choſe bonne en elle-même, contre les raiſonnemens que Bayle

On prouve par cette comparaiſon, que la créature n'eſt pas déterminée néceſſairement à ſervir Dieu.

On ne peut ſuppoſer que la ſageſſe de Dieu l'oblige à fixer

Les créatures à une sainteté libre; sans dire une contradiction.

a voulu faire valoir au contraire : 2°. Que Dieu ne seroit point obligé, par ce qu'il doit à sa bonté essentielle, de créer l'homme dans l'état d'une justice libre & irrévocable ; car s'il y étoit obligé, on jugeroit impossible qu'il laissât la créature à elle-même, qu'il lui permît de désobéir: donc la désobéissance de la créature seroit impossible : donc elle n'auroit pas le pouvoir de désobéir si elle le vouloit : donc, contre la supposition, la créature n'auroit point de libre arbitre. Mais si Dieu a pu prendre, ou ne pas prendre, le parti de fixer les hommes dans une justice libre & inaltérable, sans déroger à sa sagesse, Bayle raisonne donc pitoyablement, quand il prétend que Dieu a dû à sa bonté, de créer les hommes dans une justice libre, & en même-tems inamissible ; car il ne peut supposer cette justice libre de la part de l'homme, qu'autant que la Sagesse & la Bonté divine peuvent permettre à l'homme de se rendre désobéissant ; & si elles n'empêchent pas que le péché ne soit possible, comment Bayle a-t-il pu conclure de la sagesse & de la bonté divine, que Dieu ne peut permettre le péché ?

La Métempsycose.

Je n'ajoûte rien au peu que j'ai dit sur le troisième parti, qui est celui de la Mé-

tempſycoſe ; ſi ce n'eſt que ce ne ſeroit pas une deſtination fort flateuſe & fort agréable à l'homme, que de ſe voir fixé à l'inconſtance & à l'inſtabilité.

deſtination peu flateuſe pour l'homme.

Il ne reſte donc que le 4e. parti qui ne déroge en rien à la ſageſſe & à la bonté divine. Dieu ſe rend à lui-même ce qu'il ſe doit, en exigeant l'amour des intelligences, & en leur laiſſant la liberté de l'aimer, ou de ne le pas aimer, en faiſant enviſager une félicité fixe & ſans bornes à celles qui lui ſeront fidèles pendant le tems d'épreuve qu'il leur a preſcrit.

La liberté du culte eſt la ſeule deſtination conforme aux droits de Dieu.

Reprenons maintenant l'objection de Bayle. Dieu a ſans doute donné la liberté aux hommes avec bonté ; ſans doute, 1°. parce que l'état de bon ſens & de liberté vaut mieux que l'inertie ſentie, ou que le pur ſens de l'exiſtence individuelle, à quoi ſe réduit le fond de notre ame : 2°. parce que le libre arbitre fait de l'homme le prêtre de la nature ; or il eſt très-bon & très-beau d'avoir la propriété de pouvoir rendre des actions de grace au Créateur ; d'uſer de ſes bienfaits ſelon ſes loix ; de ſe dévouer à ſon ſervice : 3° Parce que le libre arbitre, aidé par ſon Auteur, donne lieu à l'ame de ſe perfectionner, & de devenir meilleure qu'elle ne l'eſt de ſa nature, par

Il s'enſuit que Dieu a donné la liberté à l'homme avec bonté.

l'acquiſition de la beauté morale, en quoi conſiſte le mérite : 4°. Parce que le libre arbitre donne à l'homme le pouvoir de ſe procurer un bien, qui non ſeulement n'eſt pas dans la nature, mais même qui ne peut être qu'une grace à quelque titre de mérite qu'on l'obtienne ; je veux dire la ſtabilité inaltérable dans la juſtice & dans le bien être : 5°. Parce que le libre arbitre eſt l'expreſſion énergique de la bonté eſſencielle de Dieu, en annonçant que Dieu eſt le ſouverain bien de toutes choſes, & que rien n'eſt un bien pour lui.

Or, de ces traits de bonté du Créateur, qui éclatent dans le libre arbitre, comment Bayle peut-il en tirer cette conſéquence : « Il a donc dû les en dé» pouiller, à *quelque prix que ce fût*, plu» tôt que d'attendre qu'ils y trouvaſſent » leur damnation éternelle, par la *pro» duction* du péché, monſtre qu'il hait » eſſenciellement. »

A *quelque prix que ce fût* ! Comment ! aux dépens de ſa bonté, de ſa Sainteté, de ce qu'il ſe doit à lui-même ! Quoi, il a dû exiger, ſe procurer néceſſairement un culte qui n'eſt aucune eſpèce de bien pour lui ! La *production du péché* ! Ne diroit-on pas que le péché eſt

une ſubſtance ? Et cette haine eſſencielle, qu'eſt-ce ? Eſt-ce un ſentiment qui rend Dieu malheureux ? N'eſt-ce pas une ſimple improbation ? Si Dieu récompenſe, s'il punit, c'eſt qu'il s'aime. Et cet ordre qui doit décider du ſort des bons & des méchans, il l'aime néceſſairement. C'eſt en ce ſens, que l'horreur pour le péché, lui eſt eſſencielle ; elle conſiſte à infliger avec tranquillité, la peine qui eſt due au crime. Et ce n'eſt point un ſentiment tel que celui que nous éprouvons à la vue d'un objet, qui nous paroît affreux. Que l'homme eſt bizarrement injuſte ! Il veut être traité par le Créateur, comme ſi Dieu attendoit de lui ſa félicité ; il ſe plaint de ce que Dieu, en ſe rendant ce qu'il doit à ſa bonté eſſencielle, lui ait laiſſé le pouvoir d'obéir ou de déſobéir, de mériter ou de ne pas mériter l'immutabilité dans le bien-être ; & il ne ſe plaint pas de lui meme, lorſque négligeant le culte qu'il doit ſi juſtement à ſon bienfaiteur, il dédaigne les biens éternels, pour jouir du commerce paſſager de ſon corps avec ſon ame. Il ſe plaint de ce qu'il eſt rendu en quelque façon, l'arbitre de ſon ſort éternel ; & il ne ſe plaint pas de ce qu'il tourne contre lui-meme cette eſpèce de ſouveraineté.

que son horreur pour le péché ; que sa sainteté, & qu'en un mot, tous ses attributs seroient anéantis, si la créature ne rendoit pas au souverain Maître l'hommage qui lui est dû. Cet hommage est donc nécessaire à Dieu, comme ses attributs? mais sa perfection infinie au contraire, exclut la nécessité de tout bien étranger.

Il cite pour lui les notions de l'ordre, & elles le combattent.

Bayle continue son ton affirmatif au lieu de démontrer. « Les idées de l'ordre, » ajoûte-t-il, ne souffrent point qu'une » cause infiniment sainte & bonne, n'em» pêche pas l'introduction du mal moral, » si elle peut, surtout lorsqu'en le per» mettant elle se voit obligée d'acca» bler de peines son propre ouvrage. » Les idées de l'ordre renferment celle de la possibilité du désordre. L'ordre est que Dieu soit tout pour les créatures, & que les créatures & leurs dispositions, à son égard, ne soient rien pour lui ; que le bonheur soit essenciel au Créateur, & accidentel à la créature ; que l'immutabilité soit le caractère du Créateur, & la mutabilité celui des créatures ; qu'enfin le Créateur ne fasse rien qui annonce un besoin, une dépendance, de ce qui est son ouvrage ; & qu'il n'impose pas absolument un hommage qui ne lui est pas nécessaire.

La ſainteté & la bonté de Dieu ne ſont donc point incompatibles avec la poſſibilité du déſordre, de la part des hommes, avec la poſſibilité de l'introduction du mal moral ? Immuable comme il eſt, incapable de recevoir aucune impreſſion des créatures, Dieu ne deviendra pas mauvais, lorſque la créature le deviendra ; lorſqu'elle ſe repoſera dans la jouiſſance des bienfaits de Dieu, & négligera de les lui rapporter. Il ſe doit à lui-même, que l'introduction du mal moral ſoit poſſible ; mais ce mal ne ſert qu'à manifeſter ſa juſtice ou ſa miſéricorde. Quand il punit, il ſe rend à lui-même ce qu'il ſe doit ; car s'il eſt libre à la créature d'abuſer du don de l'exiſtence, & de négliger ſon Auteur, l'ordre exige que l'abus de l'exiſtence entraîne la miſére, & que l'ingratitude de l'homme ſoit punie par la privation des biens dont il a fait ſa divinité, & auxquels il a proſtitué ſes hommages.

Comparaiſons fauſſes & indécentes que Bayle ſubſtitue aux raiſons.

Que dirai-je des comparaiſons que Bayle accumule avec la derniére indécence, pour nous prouver que Dieu ceſſeroit d'être la bonté même, s'il ne ſe procuroit, à *quelque prix* que ce fût, l'hommage des créatures incapables de contribuer à ſon bonheur, de le varier,

ni de l'augmenter. Tantôt c'eſt un pere qui met un poignard entre les mains de ſon fils, étant très-perſuadé que ce fils doit s'en ſervir pour ſe tuer; tantôt c'eſt une mere réſolue de faire renfermer ſa fille, & de la deshériter, ſi elle deshonore ſa famille, & qui cependant l'expoſe à des occaſions où elle eſt bien aſſurée que ſa vertu fera naufrage. Quelle indécence dans toutes ces comparaiſons! Ne mérite t-on pas d'être abandonné à l'impiété, quand on les écoute ſans indignation! & cette indifférence froide n'annonce-t-elle pas qu'on a déja dit dans ſon cœur: *il n'eſt point de Dieu?* Mais ce n'eſt pas aſſez de faire voir combien la décence eſt bleſſée par ces comparaiſons, il faut en dévoiler l'abſurdité.

Les rapports du pere au fils ne ſont pas entre Dieu & la créature.

Un pere eſt chargé, par la nature, d'aimer ſon fils avec la plus grande tendreſſe, & de s'en faire aimer; il eſt obligé, par devoir & par intérêt, à conſerver ſon fils; par devoir, Dieu le lui ordonne. La patrie à qui ce fils appartient, le lui commande: par intérêt, ce fils eſt le plus grand & le plus précieux de ſes biens, comme devant (ce fils) repréſenter & faire revivre ſon pere après la mort. L'amour propre intéreſſe vivement le pere à perfectionner ſon fils.

S'il laisse périr son enfant, il se charge de l'indignation publique, il doit en être puni sévèrement après la mort ; & la nature qui ne perd ses droits que pour un moment, sera vengée amplement par les remords cuisans qui le déchireront sans relâche pendant sa vie. Brutus exerçant sur son fils la magistrature paternelle, aussi souveraine dans ces tems là chez les Romains, que l'étoit le Consulat, venge en même-tems son autorité publique. Son amour propre condamne, sans pitié à la mort, un Citoyen indigne par sa désobéissance, & d'être fils de Brutus, & d'être Romain. Mais l'arrêt qu'il prononça ne fut-il pas plus cruel pour lui que pour son fils ? En un mot, le sentiment, l'honneur, l'intérêt le plus vif, le devoir, la loi du Créateur, forment des rapports du pere au fils, qu'on ne trouvera jamais entre le Créateur & la créature.

1°. Nous l'avons observé ; on ne peut abuser de la qualité de pere qu'on donne à Dieu. Car à ne consulter que la raison, il n'est pas plus notre pere, qu'il n'est l'auteur de tout ce que notre mauvaise volonté lui fait opérer en conséquence des loix occasionnelles. Notre existence est déterminée par le concours de

deux volontés libres, & d'une suite d'événemens amenés par la liberté des créatures, qui ne pensent pas même que les liens tendres qui attachent le fils à la mere & au pere, sont formés avant que ce fils ait aucun sentiment pour Dieu; que l'autorité paternelle est reconnue avant l'autorité divine. Et ne dit-on pas tous les jours, que nous appartenons à notre famille & à la société, qui ont des droits sur nous, avant que la Religion, quelle qu'elle soit, en puisse exercer ?

20. Quand même on justifieroit à quelque titre, la dénomination de pere qu'on donne à Dieu, & qui lui convient, en quelque sorte, à l'égard de nos premiers parens, établiroit-on par-là les rapports du pere au fils, en comparant le Créateur aux créatures ? Les créatures, leur culte, leur hommage, seront-ils des biens pour l'Etre qui est souverainement heureux, indépendament de tout ce qui est hors de sa substance, & qui se suffit à lui-même ? Sera-t-il intéressé à perfectionner les créatures ? L'amour propre divin l'exige-t-il ? Dieu sentiroit-il des syndérèses vives & amères, si ses prétendus enfans lui manquoient ? Eprouveroit-il ces sentimens touchans dont les peres sont pénétrés, lorsque leurs enfans

répondent à la bonne éducation qu'ils leur ont donnée ? A-t-il des devoirs à remplir à l'égard des intelligences créées? En avoit-il à l'égard d'Adam & d'Eve ? Tout ce qu'il avoit ajoûté en eux au ſens intime de l'exiſtence, n'étoit-il pas un don très-gratuit ? Ne leur avoit-il pas donné l'uſage du libre arbitre, par lequel ils pouvoient mériter d'être irrévocablement dans le bien être ? Et ce libre arbitre eſt-il un préſent dont l'unique deſtination ſoit de faire du mal, comme le poignard dont parle Bayle ? Mais il a prévu qu'Adam en uſeroit mal. Sans doute il l'avoit vû, & il ne pouvoit pas ſe tromper en le voyant ; mais ſa vue n'a point influé dans la détermination d'Adam ; & ce que vous me propoſez eſt abſurde, puiſque vous voulez que Dieu empêche que ce qu'il voit ne ſoit réellement. Dites, ſi vous le pouvez, que Dieu a dû réduire l'homme à l'inertie pure, & à la ſpontanéïté ; alors il n'auroit pas prévu le péché, je ne puis en diſconvenir ? Mais où voyez-vous ce devoir ? dans la bonté divine ? Mais cette bonté eſſencielle eſt telle en elle-même, que rien de dehors ne peut ni lui ajoûter, ni lui retrancher ; eſt telle, que l'obéiſſance des créatures eſt un bien nul

pour elle, elle sera donc la même, soit que les creatures obeïssent, ou n'obeïssent pas. ce devoir pretendu résulte-t-il de quelques droits de la creature intelligente? Elle n'en a qu'à l'inertie pure. Or, si notre obeïssance n'est nécessaire, ni par rapport à la nature de notre intelligence, ni par rapport à la bonté de Dieu, il est evident que la désobéïssance est possible. Et quand on supposeroit que le Souverain Etre nous eût réduit à la spontaneïté, ou à l'inertie, le péché seroit toujours possible; puisque Dieu nous ayant réduit librement à cet état, nous eût pu mettre dans l'état opposé, je veux dire dans l'état de liberté: point capital dont Bayle ne veut point convenir.

Bayle a recours à la révélation pour prouver que Dieu a dû fixer l'homme supposé libre dans la justice.

Il est vrai que Bayle accordant par condescendance à l'homme, la liberté de pécher, prétend en même tems, que Dieu a dû prévenir l'introduction du péché. « Il est, dit-il, facile à Dieu, d'imprimer à la volonté, tel acte que bon lui semble. Tous les Théologiens conviennent, que Dieu peut procurer infailliblement un bon acte de volonté dans l'ame, sans lui ôter la liberté.... Un tel secours accordé à Adam l'eût donc infailliblement empêché de tomber, se fût très-bien accordé avec

» l'usage de son franc arbitre, ne lui eût » fait sentir aucune contrainte, ni rien » de désagréable, & eût laissé occasion » au mérite. Vous voilà donc chassé de » tous les retranchemens? Dira-t-on, » que Dieu ne doit rien à l'homme? » Mais il se doit tout à lui-même. Il n'a » pu agir contre son essence; or il est » d'une majesté & d'une bonté infinie, » qui peut tout, de ne point souffrir » l'introduction du mal moral, & du » mal physic. »

On tourne son principe contre lui-même.

J'en suis convenu avec Bayle, je le répéte, tout ce que Dieu ne peut permettre, sans se manquer à lui-même, est impossible: S'il s'est dû à lui-même, d'empêcher la chûte d'Adam, cette chûte est impossible: mais nous avons vû, au contraire, qu'il est d'une majesté & d'une bonté infinie, d'être indépendante du bien-être & de la perfection de tout ce qui n'est pas elle; de ne pas exiger nécessairement un bien nul absolument pour elle, tel qu'est l'obéissance de la créature: donc il est d'une majesté & d'une bonté infinie; de pouvoir permettre l'introduction du mal moral, & du mal physic, suite de l'abus de l'existence.

Mais, repliquera Bayle, je ne con-

teste pas la *possibilité de l'introduction du mal moral ; puisque je suppose qu'Adam prévenu par un secours efficace, acquiert du mérite : or, il n'y a pas de mérite, dans le cas où l'on fait bien, parce qu'on ne peut pas faire autrement. Je lui laisse donc le pouvoir d'être infidèle.* Chimère, lui répondrai-je, que le pouvoir de faire une chose que la majesté & la bonté essencielle à la Divinité, ne peut permettre à la créature, ni opérer sur la créature.

Combien il y a de contradiction à supposer deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal.

Il résulte de l'examen succinct, que nous avons fait des raisonnemens de Bayle, qu'il n'a pu renverser les principes du mal que nous avons reconnu & dans la nature même de l'homme, & dans les rapports de l'homme avec Dieu ; que la bonté essencielle de Dieu, à laquelle ce Philosophe nous rappelle continuellement, est précisément une preuve de sa parfaite indifférence, à l'égard de nos hommages, à l'égard de notre reconnoissance ; que de cette indifférence, résulte en lui le pouvoir de nous laisser abuser de ses dons, si nous le voulons ; & qu'enfin, c'est parce que seul il est essenciellement bon, que nous pouvons devenir mauvais. Le terme auquel Bayle étoit conduit, par sa Dialectique,

lectique, eût dû l'effrayer, & lui faire craindre de se donner du ridicule, en reconnoissant deux Dieux, l'un bon, l'autre mauvais par sa nature; tous deux agissans par le vouloir sur notre ame, (ce que j'ai démontré impossible) dont le bon produisoit en nous le bien moral & le bien physic; l'autre, le mal moral & le mal physic. Falloit-il beaucoup méditer, pour s'appercevoir que dans ce systême des deux principes, rien n'étoit ni bon ni mauvais. Car la bonté étant relative, les justes bons par leur conformité avec les loix du bon principe, étoient méchans, comme opposés aux loix du mauvais principe; & les hommes méchans, par rapport au bon principe, étoient bons, comparés au mauvais. Aussi, les libertins, n'ont-ils pas pris sérieusement tout ce que Bayle a accumulé de raisons, en faveur du systême manichéen; mais ils ont conclu, qu'il n'y a point de moralité dans les actions de l'homme, qu'il n'est ni bien ni mal; & ils ont cru que cette monstrueuse extrêmité, étoit le terme où Bayle vouloit les conduire. En quoi je pense qu'ils font injure à ce Philosophe, qui n'a jamais donné dans ce travers abominable.

CHAPITRE III.

De l'œconomie du Monde spirituel.

L'histoire générale & particuliere du genre humain presenteroit un spectacle rebutant.

TOUTES les intelligences qui vivent dans le même-tems, sur la terre, forment un spectacle qui n'est que pour Dieu seul : chaque intelligence ne voit que très-peu des rapports qu'elle a avec celles des pays étrangers, de son pays, avec celles de sa famille, même fût-elle peu nombreuse. Dieu voit l'ensemble du jeu de toutes ces intelligences ; & de plus, sous le même coup d'œil, il embrasse le plan moral des siécles passés, & des siécles avenir. Le peu que nous sçavons de l'Histoire, nous donne une foible idée de ce spectacle immense. On l'a remarqué avant moi, les vices, les erreurs, les folies, les fureurs du genre humain, forment le fond de l'Histoire. Dans chaque siécle, presque point de vertus sublimes, peu de vertus médiocres & très-éparses, beaucoup de crimes, d'injustices, de violences, des déréglemens sans nombre, un usage détestable des richesses, de l'esprit, du gen-

te, des talens; voilà les sombres tableaux, qu'offre la suite des générations. Encore l'Histoire ne recueille-t-elle que les traits frappans en bien & en mal; elle met à l'écart le bas peuple, & touche peu la vie commune des grands hommes. On ne pourroit la lire sans un mortel ennui, si elle renfermoit le journal de chaque homme en particulier, dans les derniers détails, ou ce qui fait les délices des entretiens des hommes d'imagination, & des gens desœuvrés. Et cette partie si étendue de la vie humaine, négligée par l'Histoire, fait cependant le fond du tableau, que le Créateur a sous les yeux. Tout ce qui reste renfermé dans les cœurs, est encore soustrait au domaine de l'Histoire. Que seroit-ce? si toutes les pensées, si tous les desirs nous étoient parfaitement connus! L'horreur seroit à son comble. Et quel cahos rebutant & mal assorti n'en résulteroit-il pas, si ce spectacle embrassoit la totalité du genre humain, dans toute la suite des siécles? C'est néanmoins encore la partie principale du spectacle, que les intelligences offrent à Dieu. Car l'Histoire des desirs, des projets inutiles des hommes, est tout autrement étendue que celle des faits. Où

eſt donc la beauté du ſpectacle immenſe, que préſente au Créateur l'aſſemblage des intelligences? en vérité, je ne la vois point, & je ne ſçai où les Optimiſtes trouvent cette beauté morale, qui réſulte, ſelon eux, du contraſte de quelques vertus ſublimes & médiocres, avec de grands vices & de petits défauts, avec les minces détails de la vie commune. Celui qui a hazardé de dire, *tout eſt bien*, & à qui l'on auroit pu répliquer, comme M. De Voltaire l'a judicieuſement obſervé, *tout eſt mal*, n'a jamais oſé dire, tout eſt beau.

Quelle idée les Optimiſtes s'en forment.

Nous ne ſommes pas, nous diront les Optimiſtes, dans le point favorable, pour jouir de la beauté de ce ſpectacle. Dans le cours de ce monde, les piéces de l'édifice moral, qui doit être éternel, ſont préparées, taillées.., mais elles ſont éparſes confuſément, & elles ne doivent former un coup d'œil frappant, que lorſqu'elles ſeront dans leur place. Quand l'on voit dans une grande place les matériaux diſperſés d'un ſuperbe bâtiment, on ne peut prendre, dans le déſordre où ils ſont, une juſte idée de la beauté de l'édifice projetté. Attendons que les tems ſoient conſommés, & tout ayant pris la place qui lui eſt aſſignée, nous admirer

rons ces piéces réunies & rapprochées, qui ne nous paroissent à présent former qu'un cahos confus dans l'attelier où Dieu les taille & les prépare.

Je saisis très-bien cette vue, qui est très-belle. Mais je conçois qu'on veut me dire que Dieu régle dans ce monde les intelligences sur un plan vaste & magnifique qu'il a formé ; que c'est ce plan pour nous inconnu dans cette vie, qui mettant toutes les intelligences dans leur place, nous fera admirer ce que nous souhaiterions voir dans ce monde, la félicité liée irrévocablement à la vertu, & la misére devenue le sort du méchant, & de l'injuste. En sorte que l'histoire des effets de la bonté, de la justice, & de la sagesse du Créateur, formeront la beauté harmonique du monde spirituel.

Beauté de ce spectacle dans le dessein de Dieu.

La raison abandonnée à ses seules lumiéres, peut s'élever à cette haute & sublime considération. Rien ne seroit beau dans l'Univers matériel, si la matiére étoit parfaitement continue, si elle n'étoit pas divisée & distribuée suivant un plan bien conçu. De même le monde des intelligences n'auroit rien d'admirable, si les intelligences réduites à sentir leur existence individuelle & identique dans tous les tems, n'étoient soumises à aucune

La raison abandonnée à elle même peut nous élever à cette haute considération.

variété ; ou si, étant libres, elles n'étoient rapportées à aucune fin. Dans ce second cas, chacun agissant selon son bon plaisir, de toutes les volontés isolées, bizarres, & opposées des hommes, il ne pourroit résulter un tout, un systême général. Rien n'y seroit rappellé à l'unité d'un dessein, ni de la part de chaque intelligence, ni de la part du Créateur ; il n'y auroit donc aucune beauté, rien qui méritât d'être admiré, non plus que dans un monde, dont les parties divisées & agitées en différens sens, ne suivroient aucun plan, aucun systême, ne concourroient point à l'unité d'un dessein. Or, ce que l'on penseroit de ce monde matériel abandonné au désordre, on devroit le dire du monde spirituel, qui ne seroit rapporté à aucune vue. Enfin si Dieu n'agit pas par des motifs, sa sagesse l'oblige de se proposer une fin, soit qu'il crée de la matiére, soit qu'il crée des intelligences.

Point dont je conviens avec les Optimistes.

Je conviens donc, avec les Optimistes, que Dieu a soumis à un grand dessein l'œconomie du monde spirituel. Et je tire de cette vérité, l'observation suivante, qui est de la plus grande importance, & que je joins à celle que j'ai donnée dans le premier Chapitre de cette troisième Partie.

Vingt-deuxième Observation. Les loix de l'union de l'ame & du corps sont rapportées au plan que Dieu s'est proposé dans la formation du monde spirituel; elles sont subordonnées à ce plan; elles ne sont que partie du systême général des esprits. Tout ce que le Créateur ajoûte de sa part à ces loix dans le gouvernement des esprits, n'est ni exception, ni dérogation à ces loix. Il peut agir sur le cerveau independamment de toute occasion prise de notre ame, y imprimer de nouvelles traces, comme l'exprime le P. Malebranche, ou en ouvrir d'anciennes; exciter des mouvemens dans les nerfs, & prendre de-là occasion de présenter à l'ame de nouvelles pensées; de rappeller à sa mémoire divers objets; d'exciter en elle certaines affections: de même il peut agir immédiatement sur l'ame, & en conséquence de ce qu'il y fera, opérer sur le cerveau les mouvemens que la correspondance des deux substances exige: car en établissant cette correspondance, il a formé en même-tems le dessein de l'œconomie du monde spirituel auquel il l'a subordonnée, & il en doit toujours disposer souverainement. Vingt-deuxième Obs.

Il suit de ce principe, 1°. que Dieu peut agir immédiatement sur l'une ou Conséquence du princip

ye contenu dans la 21e. Observ.

l'autre des deux substances dont nous sommes composés, indépendament de toute occasion, lorsque l'œconomie du monde des esprits l'exige : 2°. que lorsque nous voulons remuer nos membres, deux conditions sont requises pour l'exécution de notre volonté ; l'une, que ce que nous exigeons de nos membres ne soit point au-delà du ton de l'organisation de nos nerfs ; l'autre, que ce mouvement ne soit point opposé au plan du monde spirituel.

Différence de la conduite de Dieu dans l'œconomie du monde matériel, & dans celle du monde des esprits.

A l'égard des mouvemens du monde matériel, indépendans de nos volontés libres, Dieu agit sans moyens ; il veut, & il est obéi. Mais le gouvernement des intelligences libres demande le concours de la toute-puissance & de la sagesse infinie ; de la toute-puissance, dans l'application des loix générales de l'union de l'ame & du corps, & dans tout ce que Dieu fait dans l'ame & dans le corps hors l'usage de ces loix générales ; de la sagesse infinie, dans les moyens dont Dieu se sert pour disposer souverainement des effets de la volonté bonne ou mauvaise des créatures.

Dieu dispose des volontés humaines & de leurs effets,

Or, c'est dans l'usage de cette souveraineté sur les volontés humaines, que consiste la providence, laquelle rapporte toutes les volontés réglées ou déréglées

des hommes au plan du gouvernement auquel il a assujetti les intelligences. Car si les hommes ont, par leur liberté, le droit de faire ce qu'ils veulent, la Majesté suprême n'a pas perdu pour cela le droit de faire d'elles ce qu'il veut. Notre liberté ayant le double caractère d'annoncer notre entiére dépendance, & l'indépendance absolue du Créateur, n'est point un titre qui puisse nous soustraire à ses vues.

conformément à son plan.

On peut considérer la volonté humaine en elle-même, ou dans ses effets. Suivant cette double maniére de l'examiner, on remarque dans la Providence deux façons différentes d'agir ; soit à l'égard du bien & du mal renfermé dans le cœur de l'homme, dont les volontés sont stériles par leur nature ; soit à l'égard du bien & du mal produit au dehors conséquemment à nos volontés.

Deux maniéres de considérer la volonté humaine.

Quant à la bonne volonté en elle-même, nous avons déja reconnu que Dieu peut faire agir le libre arbitre sans le détruire ; & nous avons promis de faire voir dans un autre ouvrage, cet usage que Dieu fait de sa souveraineté dans la nature, pour établir en nous la certitude physique & morale. Dans ces cas, il agit immédiatement & par l'efficace

Divers moyens que Dieu peut employer pour promouvoir le bien.

de ſa volonté ſur notre libre arbitre, & ne nous impoſe néanmoins aucune néceſſité ; mais il peut auſſi le déterminer au bien par des moyens interpoſés, ſoit en tempérant le jeu organique du cerveau, jeu qui occaſionneroit un accès violent de quelque paſſion ; ſoit au milieu du bouillonnement le plus violent des eſprits, en donnant à notre ame une attention vive à des vérités propres à la décider ; ſoit en joignant à la préſence de ces mêmes vérités des ſentimens affectueux & touchans, une ſecrette horreur pour ce qui contredit ces vérités ; ſentimens, horreur propre à contrebalancer les attraits pour le mal, & à l'emporter ſur eux ; non comme le poids d'une livre éleve celle d'une demie livre ; mais par le penchant même de notre libre arbitre, dont Dieu connoît le ton, & qui ſe décide alors par lui-même.

Il peut imprimer à la bonne volonté le degré de fermeté que lui donne une longue habitude.

Dieu peut encore nous rendre conſtans dans le bien, en imprimant tout-à-coup, à notre choix pour le bien, cette fermeté, qu'il n'acquiereroit que par une longue habitude & par une répétition multipliée du même choix.

Fait à l'égard de la mauvaiſe volonté.

Quant au mal, Dieu n'employe aucun de ces moyens pour l'inſinuer dans le cœur de l'homme. Il n'opére, ni n'étend, ni ne

rend constantes les mauvaises volontés qui y sont comme concentrées. Il s'en sert seulement, & fournit des occasions, non pour les faire naître, mais afin qu'elles se développent, étant déja toutes formées ; combien de méchancetés fermentent dans le cœur des méchans, faute d'occasion de déployer leur activité, & de se manifester au dehors. Il voit ces volontés, lesquelles sont conditionnelles, & n'ont point d'exécution dans les cœurs où elles sont, & non dans la possibilité de notre existence, où rien n'est réel, où tout est possible. Il empêche souvent le méchant de faire le mal, quand celui-ci le veut, & à qui il le veut. Il soustrait l'occasion à l'assassin qui attend son ennemi, en faisant changer à celui-ci la volonté qu'il avoit prise de passer par un certain endroit. Le voleur est en embuscade pour tuer, & voler un marchand qui est arrêté plus long-tems qu'il ne voudroit. Dieu, par justice, substitue une autre victime au noir dessein du voleur : il fait valoir jusqu'aux fausses vertus pour opérer de grands biens dans la Société, sans contribuer à leur fausseté, &c. &c. C'est ainsi qu'en général, tous les effets de nos volontés bonnes & mauvaises, sont dans les mains de Dieu.

Objection des Déistes.

Les Déïstes font une objection contre la Providence. Ils pensent que Dieu laisse les hommes souverains arbitres d'eux-mêmes, & qu'il ne les régit que par les loix générales de l'union de l'ame & du corps. Car nos Déïstes modernes, blessés de l'inaction dans laquelle leurs anciens maîtres faisoient consister la béatitude de l'Etre suprême, réconnoissent à présent que Dieu fait tout dans le monde; qu'il nous procure le service de nos membres par les loix de l'union de l'ame & du corps; & tandis qu'ils sont très-persuadés que le monde matériel est assujetti à un plan, ils ne veulent pas que celui des esprits soit assujetti à aucun dessein du Créateur. Leur unique prétexte est fondé sur ce paradoxe, dont ils font le point capital de leur doctrine; que la cause universelle ne peut agir par des volontés particuliéres. Et c'est ce paradoxe qui forme la seule objection que nous ayons à résoudre.

On fait voir le faux du paradoxe qu'ils avancent.

Je n'ai jamais bien compris ce que les Déïstes entendent par volontés particuliéres en Dieu. Est-ce à dire que Dieu ne veut aucun effet particulier? Il n'y auroit donc point d'individus particuliers, point d'événemens determinés. Les loix de la nature sont générales. Je le veux;

mais leur application est particuliére dans chaque cas ; & cette application est l'effet de l'efficace de ces mêmes loix. En nous les vues & les volontés générales excluent les détails ; elles tiennent toujours à l'indétermination. Mais les loix du Créateur ne sont point universelles dans le genre de l'indétermination. En les posant, le Tout-Puissant embrasse, dans le même vouloir, tous les résultats particuliers de ces loix. L'usage que je fais actuellement de la lumiére, étoit distinctement compris dans cette parole toute-puissante : *Que la lumiére se fasse.* Nous exprimons les loix de l'union de l'ame & du corps, en disant que Dieu veut généralement que nos membres obéissent à nos volontés, quand nos nerfs sont montés au ton convénable au service que nous desirons. A quoi doit-on rapporter l'exécution de cette loi dans chaque cas particulier, si ce n'est à la force de la loi même ? En établissant cette loi, Dieu voyoit que je devois me déterminer aujourd'hui à écrire ; & ce que ma main fait actuellement, est un effet particulier de cette même loi, & y étoit distinctement compris. Ainsi, à l'égard de chaque cas particulier, la loi universelle est une volonté particuliére du Créateur.

Les volontés générales de Dieu embrassent les plus petits détails.

Cet axiome, que la cauſe univerſelle ne peut agir par des volontés particuliéres, eſt donc certainement faux, puiſqu'au contraire la volonté générale du Créateur renferme tous les effets particuliers qui en réſultent.

Exemple familier qui prouve cette vérité.

Parce que les vues univerſelles nous ſoulagent en nous épargnant des détails dont nous ſerions accablés, les Déiſtes croient auſſi ſoulager la Divinité, en lui faiſant poſer des loix univerſelles qui le diſpenſent du détail de leur exécution. Quelle étrange prétenſion! Pour les détromper, fourniſſons-leur un exemple, & prions-les d'y appliquer leur doctrine. Je cherche à me rappeller deux vers de Virgile: afin que je le puiſſe, il eſt néceſſaire que certains fibres de mon cerveau, ſignes occaſionnels de ma mémoire, ſoient mis en jeu; & la loi du Créateur eſt que cela arrive, ſi l'appareil matériel de l'occaſion de la mémoire eſt en état de me ſervir. Or, ſi la loi du Créateur ne porte pas ſon exécution dans ce cas particulier? qui s'en charge, je les prie de me le dire: Eſt-ce mon ame qui ne ſçait où ſont ces fibres, quelles ſont leurs dimenſions, leur jeu, la maniére de les mettre en action, qui ne penſe pas même à ces fibres? Et combien de gens, en

effet, se servent de leur mémoire, & qui ignorent s'il est même un méchanisme du cerveau servant d'occasions à tous nos souvenirs ! Sont-ce ces fibres mêmes ? Elles lisent donc dans ma volonté ; elles veulent l'aider, & leur vouloir porte son exécution. Y eut-il jamais rien de plus absurde ? Concluons donc qu'il n'est aucune cause efficace du mouvement actuel de ces fibres, signes de ma mémoire, que dans la loi de l'union de l'ame & du corps. Les Déïstes modernes se trompent par conséquent très-grossiérement; & ils rentrent, sans le vouloir, dans l'impiété de leurs anciens maîtres, qui mettoient la souveraine félicité de Dieu dans une parfaite inertie.

C'est encore une autre erreur, & elle contredit les idées de toutes les nations, & de tous les siécles; si, appliquant Dieu à chaque volonté particuliére d'un tel homme, pour lui procurer l'obéissance de ses bras, de ses jambes, de ses yeux, de l'appareil de la mémoire, &c. ils ne veulent pas que Dieu dispose des volontés même des hommes, ni qu'il les rapporte au dessein qu'il a formé sur les intelligences. Il n'y a rien de plus particulier. Il n'est pas plus indigne de Dieu de veiller sur les vouloirs même des hom-

Les Deïstes doivent partir de cette vérité pour réconnoître la Providence.

mes, que de prouver dans chaque circonſtance l'exécution de ces vouloirs. D'ailleurs, comme nous l'avons dit, les loix générales de l'union de l'ame & du corps n'ont été portées que relativement à l'œconomie des eſprits à laquelle Dieu s'eſt déterminé ; comme les loix de la Dynamique ont été dirigées au ſyſtême du monde matériel choiſi par le Créateur. Arrêter la mauvaiſe volonté d'un homme, la détourner, s'oppoſer à l'éxécution de cette même volonté dans de certains cas, tout cela eſt auſſi bien renfermé dans le plan général auquel les eſprits ſont aſſujettis, que l'obéiſſance actuelle de ma main à l'occaſion de la volonté que j'ai d'écrire. Il n'y a rien de plus extraordinaire dans le pouvoir de la Providence ſur nos volontés même, que dans l'obéiſſance actuelle de ma main, les loix de l'union de l'ame & du corps étant une fois poſées.

Comment elle eſt univerſellement & naturellement reconnue par tous les peuples.

Quand j'ai dit que les Déïſtes contrediſent les idées de toutes les nations & de tous les peuples, lorſqu'ils refuſent au Créateur la diſpoſition même de nos volontés, & le pouvoir d'agir immédiatement, & indépendament de toute occaſion ſur nos ames & ſur nos corps, pour l'accompliſſement de ſon grand deſ-

ſein, je me ſuis fondé ſur des expériences inconteſtables. Il ſuffit d'ouvrir l'hiſtoire, pour ſe convaincre que les hommes ont toujours rapporté à la Divinité le ſuccès de leurs entrepriſes, qui dépendent le plus de leurs volontés, même leur propre vertu, leur courage & leur intrépidité ; & l'on voit dans la vie commune de toutes les nations, que le ciel dont la Majeſté déſigne plus ſpécialement le ſiége de la Divinité, parce qu'il en opére immédiatement les mouvemens, attire toujours nos regards dans de grandes adverſités, dans les vives douleurs, dans les dangers inopinés, dans les grands biens inattendus ; le nom de Dieu eſt l'interjection que nos premiers mouvemens nous préſentent dans toutes les circonſtances fâcheuſes. C'eſt une façon de parler, diſoit un impie dans les flammes : oui ; mais c'eſt en même-tems une invocation naturelle, & qui prévient en nous le raiſonnement. Dans ceux même qui n'ont pas de nom pour exprimer la Divinité, un regard tendre & perçant vers le ciel exprime tout auſſi-bien que le nom même de Dieu, le même mouvement du cœur. C'eſt nous dit-on froidement, un mouvement machinal. Oui, ſans doute ; mais il vient de la nature ;

& le ſentiment qui l'occaſionne , en vient auſſi , & appelle le ſecours du lieu vers lequel nos yeux ſont dirigés. C'eſt une priére naturelle adreſſée à la cauſe ſuprême dans laquelle tous les malheureux ſuppoſent un pouvoir abſolu ſur les volontés de ceux qui les perſécutent, ou ſur leur volonté propre. Par cette ſorte de priére , on demande le courage dans d'exceſſives douleurs, ou dans des entrepriſes difficiles. Les furieux & les déſeſpérés portent auſſi leurs regards vers le ciel ; & ces regards qui ſont des expreſſions de leur rage , déſignent en même-tems la cauſe à laquelle ils reprochent les tourmens dont ils ſont accablés.

Tous nos deſirs ſont des priéres.

Tous nos deſirs ſont des priéres ; & l'attention même , comme l'a judicieuſement obſervé le P. Malebranche, n'eſt que l'invocation de la vérité ſuprême que nous ſentons en même-tems hors de nous & près de nous. Celui qui veut méditer, faiſant des efforts pour éloigner tout ſentiment , & pour vuider en quelque ſorte ſon cerveau , attend d'ailleurs des reſſources pour remplir ce vuide.

Proteſtation de la Providence dans les vœux publics.

Outre cette eſpèce d'invocation naturelle dans nos beſoins particuliers , les hommes dans les dangers publics , dans les grandes délibérations importantes ,

qui exigent le concours d'un grand nombre de personnes, ont toujours offert des vœux à la Divinité, pour obtenir un succès favorable, même quand ils ont pris les mesures les plus justes, & où la réussite semble dépendre du concert de leurs volontés. Ainsi le culte de la Divinité a toujours supposé le pouvoir qu'elle a sur les volontés humaines. L'utilité, la nécessité de la priére, sont si étroitement liées avec le dogme de l'existence de Dieu, qu'on a toujours regardé, comme plus insensés que les Athées mêmes, ceux qui, comme les Déistes, ne reconnoissent un Dieu que pour le subordonner aux volontés & aux fantaisies des hommes. La beauté du spectacle du monde matériel consiste en ce que tout y étant dans un combat perpétuel, concourt cependant à l'unité; & ce que l'on doit admirer dans le monde spirituel, c'est que de la contrariété des volontés humaines, dont chacune rapporte presque toujours tous les autres êtres à elle, de leurs caprices, de leurs bizarreries, de leurs inconséquences, résulte l'harmonie éternelle d'un systême digne de la Sagesse divine, & qui nous est inconnu; & c'est en quoi nous convenons encore avec les Optimistes.

Où nous abandonnons les Optimistes.

Mais nous les abandonnons absolument; lorsqu'ils inférent de ce qu'il est nécessaire que Dieu rapporte les volontés libres & leurs effets au grand dessein qu'il a conçu, que ce dessein est infiniment parfait, qu'il est unique, qu'il n'est susceptible d'aucune variété; qu'enfin Dieu a été nécessité, non seulement à former ce projet, mais encore dans chaque procédé qui concourt à l'exécution de ce projet. Ils croient disculper Dieu, infiniment supérieur à toutes nos apologies, en le captivant sous les loix du Fatalisme, & en faisant de sa sagesse même infinie, ce Fatalisme auquel ils le soumettent.

Combien la raison est embarrassée quand elle veut fixer l'idee de la récompense des justes dans l'autre vie.

Quel est donc ce projet magnifique de l'œconomie des esprits? la raison ne peut le découvrir; elle voit seulement que l'ordre y régnera, que les vertus acquises durant l'épreuve de cette vie, seront heureuses, & les vices malheureux; que le plaisir sera le privilége accordé irrévocablement au mérite. Mais quel sera ce plaisir? La question embarrasseroit beaucoup nos Théïstes; si ce plaisir étoit aussi réellement l'attrait qui les affectionne à la vertu, qu'ils le disent hautement. Sera-ce cette satisfaction, que l'amour propre goûte en se

repliant ſur lui-même, en ſe ſçachant bon gré du bien qu'on a fait. Tel eſt le plaiſir pur dont lés Poëtes ont fait la béatitude des gens de bien & des héros dans les champs Eliſées. Quelqu'épris que j'aie été de la poëſie dans ma jeuneſſe, quelque goût que je conſerve encore pour elle, ces belles & élégantes deſcriptions de la béatitude des champs Eliſées, m'ont toujours paru bien fades & bien languiſſantes. Que l'éternité eſt longue, & que la mémoire des actions louables qu'on a faites durant quelques années, en petit nombre parmi une multitude d'autres communes & animales, me paroît un aliment maigre & inſuffiſant pour remplir le cœur pendant une ſuite inépuiſable de ſiécles! Eſt-ce une récompenſe bien flateuſe pour des ames pures, que Dieu ne leur fourniſſe qu'un lieu agréable, & qu'il les charge de ſe payer elles-mêmes de leur mérite par l'excès de leur vanité? Quel autre bien les Théïſtes peuvent-ils ſe propoſer dans l'autre vie?

Joindront-ils aux ſatisfactions de l'amour propre le ſpectacle & la ſociété des hommes vertueux? Un retour éternel ſur le tems paſſé, fera donc toute la douceur de leurs converſations, dont le tems s'écoulera à raconter, avec faſte, ſes belles

actions, ou a applaudir à celles des autres. Enfin l'hiſtoire univerſelle & particuliere de la vie de tous les hommes, avec ſes plus petites circonſtances, ſera-t-elle le ſujet éternel de l'admiration des bienheureux, touchés du contraſte de la vie des méchans & de celle des bons ? Scénes encore très-ennuyeuſes & très-accablantes durant une éternité.

Jusqu'où la raiſon ſeule pourroit porter nos vues à cet égard.

La raiſon épurée, c'eſt-à-dire, élevée au-deſſus des plaiſirs des ſens, peut ſubſtituer un autre objet à la béatitude des juſtes. Au lieu de l'hiſtoire ſi vuide des hommes, elle peut ſoupçonner que les bienheureux ſeront occupés dans l'autre vie de l'hiſtoire des juſtices & des bontés du Créateur envers les hommes, & du deſſein ſublime pour lequel il les a fait. Ce grand objet ſeroit alors capable de fixer dignement toutes leurs penſées ; Dieu ſeroit alors l'objet de leur admiration dans ſes œuvres ; un plaiſir plus pur, plus vif, que celui par lequel nous ſommes intéreſſés au commerce des corps, ſeroit attaché à la contemplation éternelle des voies de Dieu ; ce plaiſir ne pourroit s'uſer par la longueur du tems, & la certitude de le goûter toujours également, feroit le comble de la félicité. Voilà le plus haut point où les

Theïftes puiffent nous faire afpirer après la mort. Et je ne fçai fi la raifon en eft pleinement fatisfaite ; les réflexions auxquelles elle parvient par la méditation, lui font entrevoir que Dieu, qui feul touche immédiatement l'ame, voile fes opérations fur nous ; & qu'en nous faifant connoître les êtres qui nous environnent, il fe fouftrait lui-même à nos regards. C'en eft affez pour la porter à croire que celui qui nous rend tout vifible eft vifible lui-même ; & quoiqu'elle ne puiffe concevoir comment il nous manifefteroit fa fubftance, elle fent pourtant qu'il le peut faire.

Or, ce fimple foupçon de la raifon eft tourné en dogme par le Chriftianifme, qui lui propofe à efpérer ce qu'elle nous fait defirer, fans pouvoir nous affurer qu'il eft poffible. C'eft certainement pour la raifon un acheminement au Chriftianifme que ce dogme qui la difpofe par l'attrait du plus grand des biens, que nos lumiéres naturelles nous faffe découvrir, à fe foumettre à la révélation. Les Fataliftes ne peuvent faire entrer ces hautes efpérances dans le plan de l'œconomie du monde fpirituel. Mais les Optimiftes, faifant profeffion du Chriftianifme, ont un grand avantage fur eux par la fublimité des biens qu'ils propofent à la vertu.

Soupçon de la raifon très-attrayant pour elle donné comme dogme par le Chriftianifme.

Le monde ſpirituel, ſous le point de vuë où ils le préſentent, a tout autrement de luſtre & de grandeur. Cependant, avec ces idées ſi belles & ſi relevées, le monde ſpirituel eſt toujours borné. Il eſt parfait en ce qu'il eſt conforme aux deſſeins du Créateur. Mais 1o. il n'eſt pas infiniment parfait, comme ils le diſent; il a pu être remplacé par une combinaiſon plus ou moins étendue, comme l'Univers matériel, où on imagine que Dieu auroit pu mettre d'autres diviſions & d'autres aſſemblages; c'eſt du-moins un choix du Créateur. 2o. Le plan même du monde ſpirituel auquel Dieu s'eſt fixé, donne encore lieu à une infinité de déterminations du Créateur par rapport à l'exécution, comme étant ſuſceptible d'un nombre prodigieux de variétés; dans le deſſein même auquel Dieu s'eſt arrêté en fabriquant l'Univers, une infinité de choſes pourroient y être tout autrement qu'elles n'y ſont, ſans que l'intégrité de ce même deſſein, ni ſa béauté, en fuſſent en aucune maniére altérées; & c'eſt ce qui nous reſte à développer dans ce Chapitre.

Le premier point eſt déja prouvé dans nos obſervations précédentes. On y a vu que le nombre des hommes auroit

pu être porté indéfiniment au-delà de celui de toutes les générations que le conseil de Dieu a déterminées. Il pouvoit peupler une autre planette que la terre, organiser différemment les hommes, par exemple, leur donner des aîles ; & toutes ces variétés eussent donné lieu à d'autres plans. Et comme la masse de la matiére étant fixée à certaines bornes précises, Dieu a pu former le monde sur différens plans ; le nombre des générations des hommes étant aussi limité, il a pu de même former une infinité de plans d'œconomie pour les esprits, lesquels seroient tous également parfaits, puisqu'ils rempliroient également ses vues.

Le second point fait plus de difficulté, parce que nous ne connoissons point le plan que Dieu a choisi. Cependant quelques considérations générales sur la nature des combinaisons, jointes à quelques exemples particuliers, nous feront comprendre comment le plan, étant une fois déterminé, est susceptible de changemens, qui n'en altéreroient, ni la beauté, ni l'intégrité.

On sçait qu'il y a des partis égaux dans le plus grand nombre des combinaisons ; & que plus le nombre des choses combinées est augmenté, plus il y a de

partis indifferens. S'il eſt queſtion d'amener le nombre de 7 avec deux dés, on peut également faire ce coup de ſix maniéres. Si l'on veut le même coup avec trois dés, on peut l'avoir de douze maniéres. Il n'eſt pas néceſſaire d'étendre davantage cette vue. Appliquons cette doctrine des combinaiſons à un fait qui dépend de la volonté humaine. Prenons le combat des trois Horaces & des trois Curiaces, qui donna à Rome la prééminence ſur Albe ; & ſuppoſons, ce qui eſt très-vrai, que dans les décrets de Dieu, le ſuccès dût être favorable aux Romains, & tel que l'hiſtoire nous le décrit; il eſt certain que celui des trois Romains que Dieu eût choiſi pour ſurvivre aux deux autres, eût pu être bleſſé, & avoir le même avantage que remporta celui qui vainquit effectivement les Albains. Donc le même événement a pu arriver de trois maniéres, toutes trois également conformes aux deſſeins de Dieu. Le nombre des contendans étant augmenté, les maniéres d'arriver au même événement le ſeroient à proportion. Mais ſi au lieu de ſuppoſer un ſeul vainqueur, pluſieurs doivent l'être ; ſi, par exemple, une armée de 100000 hommes doit être victorieuſe d'un côté, par la mort de 10000

hommes de l'autre, on imagine, pour peu qu'on ſçache ce que c'eſt que combinaiſon, qu'il y a un nombre prodigieux de façons différentes de gagner cette victoire, en faiſant ſouffrir cette perte aux ennemis.

En général, qu'importe-t-il au deſſein de Dieu, que ce ſoit tel ou tel homme qui rempliſſe un perſonnage ſur la ſcène de l'Univers ; perſonnage qu'on juge important à la décoration du monde, & qui eſt entré dans le plan de Dieu ? Tout autre que Marc-Aurele eût pû avoir ſes grandes qualités, être élu Empereur, en faire les fonctions, & ſoulager le monde, que beaucoup de tyrans opprimoient ; tout autre Romain que le grand & célèbre Fabius-Maximus eût ruiné l'armée d'Annibal, conformément au deſſein de Dieu, &c.

Quand il s'agit de faire le bien, tout homme indifféremment y eſt propre, & devient tel que l'exige un deſſein de la Providence ſous l'impreſſion de Dieu. Quant au mal, Dieu ne forme pas les acteurs ; il les choiſit, il en voit un grand nombre aux volontés décidées deſquels il ne manque que l'occaſion de manifeſter au dehors des deſirs déja formés, & dont il peut ſe ſervir pour exécuter quelqu'une de ſes vengeances, injuſtement de leur

part, & très justement de la sienne. Combien de choix à faire de ce côté-là, pour celui qui voit dans le plus intime de tous les cœurs ! Les fausses vertus sont à ses ordres, elles peuvent être des dons de Dieu, parce que leur objet est toujours bon, & que leur fausseté vient du sujet où elles sont reçues, & non pas d'elles-mêmes. La générosité placée dans un cœur qui oublie Dieu, est altérée par un amour propre déréglé, mais elle produit des biens réels dans la Société. Or, Dieu met ces vertus où il veut, selon ses desseins.

On est convaincu que du tems de César, par exemple, les desseins de Dieu exigeoient qu'un ambitieux détruisît la liberté de Rome, dont le moindre Citoyen se croyoit superieur aux plus grands Rois ; qu'il falloit, selon ces desseins, que l'orgueil des Romains fût puni. La République ne manquoit pas alors d'esprits entreprenans & audacieux, qui desiroient de se mettre à sa tête. Or, en élevant le génie de l'un d'eux au ton de celui de César, ou lui présentant les mêmes vues, & le mettant dans les mêmes circonstances, il auroit fourni le rôle de César, & César eût fait celui qui restoit vuide. C'est ainsi que Dieu,

par la connoiſſance du cœur de l'homme, trouve à choiſir parmi les méchans, pour exécuter de grands deſſeins de vengeance ſur l'humanité; & ce n'eſt pas en enviſageant des hommes poſſibles, mais des hommes dont l'exiſtence eſt déterminée, que Dieu voit les futurs conditionnels, comme on parle dans l'école.

Et dans le vrai, y auroit-il quelque altération, quelque changement dans le plan de l'Univers, ſi Jules Céſar avoit pris la place d'un de ſes Lieutenans, & qu'un de ces Lieutenans eut rempli la carriére de ce grand homme? Les deſſeins de Dieu ne ſeroient-ils pas exactement exécutés? Il eſt certainement indifférent que tel ou tel forme ſa vie d'une ſuite d'événemens néceſſaires dans le deſſein de Dieu; comme il eſt indifférent pour amener ſept, que tel dé préſente le cinq ou le deux.

Je m'étonne que ces vues ſoient échapées à nos Optimiſtes; & plus encore, que conſervant un reſpect religieux pour la révélation, ils ne voient pas que les bienfaits de Dieu ſont purement gratuits, que ſon eſprit ſouffle où il veut; que le plan de la conduite de Dieu à l'égard de la poſtérité de l'homme pécheur, n'étoit point néceſſaire, puiſque

le péché ne l'étoit pas ; & qu'à l'égard d'intelligences libres, il y avoit deux gouvernemens différens, l'un pour l'hypothèse, où Adam eût laissé à ses enfans les droits de l'innocence ; l'autre pour celle, qui n'est que trop réalisée, où il ne leur eût pu transmettre des prérogatives qu'il avoit perdues. Quoique dans un Livre purement philosophique, ces réflexions me sont permises vis à-vis des Philosophes qui professent le Christianisme. Avant de discuter les faux principes sur lesquels ils fondent leur doctrine, nous allons examiner les sophismes que le faux Trasibule donne pour des démonstrations contre la liberté de Dieu.



CHAPITRE IV.

Vaines obſervations que le faux Traſibule prétend tirer de l'efficace de la volonté de Dieu, contre la liberté divine.

Les raiſonnemens du faux Traſibule n'ont de force que contre les Fataliſtes religieux.

LE faux Traſibule ſoutient, avec raiſon, que ſi Dieu n'eſt pas libre, il ne peut être l'objet d'aucun culte ; & les conſequences qu'il tire de ce principe, ſont accablantes pour les Optimiſtes, qui tentent d'allier la Religion avec le Fataliſme. Le culte eſt un hommage libre du cœur. Si Dieu n'eſt pas libre, nulle eſpèce d'être ne l'eſt pas plus que lui. Ni la reconnoiſſance pour les biens reçus, ni l'eſpérance des biens à venir, ne pourroient, dans cette déteſtable hypothèſe, animer la Religion ; comment remercier un Etre d'un bien qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir de ne nous pas faire ; & qu'eſpérer de lui que ce qu'il ne peut nous refuſer ? Ce ſeroit ſe tenir obligé à une montre de ſa fidélité à marquer les heures. A tout autre donc qu'un Fataliſte, les raiſonnemens abſtraits du faux Traſibule ne paroîtront que de miſérables ſophiſmes.

Lettre de Trasf. n. 221.

« En supposant, dit le faux Trasibule, » une telle cause universelle.... cette cau» se ne peut être l'objet d'aucun culte « religieux. Elle n'aime rien, ni ne hait, » ne punit, ni ne récompense; mais elle » agit toujours conformément aux loix » éternelles & invariables que lui pres» crivent ses idées. »

Comment Dieu est fidèle à ses loix.

J'avoue que Dieu est fidèle aux loix de sa sagesse, & qu'en s'y conformant il agit sur ses propres lumiéres; & c'est précisément par la nécessité des loix morales, qu'il exige un culte de notre part; & que ce culte ne lui étant pas nécessaire, est abandonné à notre libre arbitre. Et c'est encore conformément à ces loix qu'il punit, & qu'il récompense.

En quel sens Dieu n'aime, ni ne hait.

On dit qu'il n'aime, ni ne hait. Que prétend-on exprimer par-là? qu'il n'a point de passions, qu'il n'éprouve point les sentimens de l'amour, ni de la haine; qu'il ne trouve en nous ni son bien, ni rien qui lui soit nuisible; qu'il n'a rien à desirer, ni à craindre, de ce que nous pouvons faire? Cela est très-vrai. Mais il approuve & il condamne; il approuve ce qui est conforme à l'ordre établi; il réprouve ce qui est contraire à cet ordre. Il fait du bien sans passion, & punit de même le vice sans émotion, en suivant les loix invariables & éternelles de la justice.

L'Auteur continue ainsi : « On peut dire qu'il n'arrive rien dans la nature contre sa volonté, puisque sa volonté est la seule & unique cause de toute existence. Donc tous les êtres existent toujours par sa volonté ; donc ils sont toujours, non seulement parce qu'il veut qu'ils soient, mais ils sont tels qu'il veut qu'ils existent, parce qu'ils n'ont ni en eux, ni dans les autres êtres, aucune force capable d'agir par elle-même, loin de s'opposer à la force de la cause universelle. » Ibid n. 221. Objection du faux Traséule.

Levons l'équivoque. Nous n'avons aucune force capable d'agir par elle-même au dehors, de produire le plus petit effet physic ; mais nous avons le pouvoir de vouloir une chose conforme à la volonté divine, ou de vouloir nous en écarter. Je l'ai prouvé invinciblement comme un fait dans la premiére Partie. Nous sommes tels que Dieu nous a faits ; c'est-à-dire, susceptibles de bien & de mal, mobiles dans l'un & dans l'autre ; propres à opter entre la justice & l'injustice ; à mériter ou démériter par le bon usage du libre arbitre, par le bon usage de l'existence. Voilà ce que le sens intime, joint à l'expérience, dépose. Il nous a fait tels, parce qu'il se En quel sens il n'arrive rien contre la volonté de Dieu.

vouloir n'a d'autre objet, que de leur exposer des loix, & d'autre fin, que l'épreuve de leur bonne ou de leur mauvaise volonté ; & cette fin est toujours remplie, soit que nous obéïssions, soit que nous n'obéïssions pas.

Objection. Notre activité borne celle de Dieu.

Il est vrai que dans l'esprit du faux Trasibule, les termes d'obéïssance & de désobéïssance n'ont aucun sens. Il soutient même qu'on borne étrangement la cause universelle, en prétendant que nous sommes libres. « Ceux, dit-il, qui » ne font produire à la cause premiére que » le mouvement local des corps, & qui » donnent aux esprits la force de se dé- » terminer, bornent étrangement cette » cause, & lui ôtent son universalité, » pour la réduire à ce qu'il y a de plus » bas dans la nature, c'est-à-dire, à » l'emploi de remuer la matiére. Mais » comme tout est lié dans la nature, que » les sentimens spirituels produisent des » mouvemens dans les corps vivans, de » même que les mouvemens des corps » excitent des sentimens dans les ames, » on ne peut même avoir recours à cette » supposition, pour établir ou pour dé- » fendre le culte religieux. »

Ibid.

Fausseté de cette objection.

J'ignore quels sont ces Philosophes qui bornent la cause premiére à l'emploi de

mettre la matiére en mouvement. Ils conviennent tous que Dieu donne l'existence à tous les êtres, & qu'il modifie la substance spirituelle d'une maniére agréable ou désagréable, par les loix de l'union de l'ame & du corps. Le libre arbitre même dépend de ces loix, puisqu'il est suspendu, ou qu'il ne l'est pas suivant que notre cerveau est dans un certain état. Qu'enleve-t-on à la Toute-Puissance ?

C'est par l'efficace du Créateur que j'ai le pouvoir de vouloir obéir ou désobéir.

Nos déterminations, répondra le faux Trasibule. Souvent nous nous déterminons à ce que Dieu ne veut point. Comment l'entend-on ? C'est par l'efficace de son vouloir que j'ai le pouvoir de me déterminer à obéir, ou à ne pas obéir à la loi qu'il me propose ; & vous me dites que ma détermination à désobéir est indépendante de son pouvoir. Et ces déterminations que produisent-elles par elles-mêmes au dehors ? Rien. Elles sont la stérilité même. L'Auteur croit-il que Dieu ne puisse agir immédiatement sur notre libre arbitre sans le détruire ? Nous lui ferons voir, dans la nature même, des choix qui sont certainement de Dieu & de nous. Il est vrai qu'ils ne sont pas du nombre de ceux par lesquels nous enfreignons ses loix. Qu'annonce enfin ce pou-

Nous ne [illegible] rions annonce la grandeur de Dieu.

[illegible] de résoudre à les yeux ? [illegible] pendance ? Point du tout. Nous avons vu au contraire qu'il exprime l'indépendance souveraine par rapport à notre culte & à nos hommages ; & que notre amour & notre reconnoissance sont pour nous des devoirs essentiels, ne sont aucun bien pour Dieu. Or, est-ce-là une idée propre à dégrader la Majesté divine ? Je ne prevois pas de réplique à cette solution.

Tout acte de l'Etre qui opere par le vouloir, annonce la grandeur.

Il est d'ailleurs très-étonnant qu'on s'imagine que le Créateur s'avilit en donnant le mouvement à tout l'Univers par le simple vouloir. Il me semble au contraire que c'est un appanage incommunicable de la Divinité.

L'Auteur se prévaut de ce que toutes nos volontés sont déterminées en conséquence de la perception des objets, ou des goûts prévenans pour ces objets. On en convient. Mais elles ne sont des effets physics, ni de ces perceptions, ni de ces goûts. Ces perceptions & ces goûts qui me préviennent, sont des modes sous lesquels je me sens purement passif. Ce sont des impressions que je dois à une cause étrangère, sous la main de laquelle je ne suis que passif. Mon vouloir, je me le dois. Je sens donc le con-

aussi peu de cas de vos raisonnemens, que de ceux de certains Philosophes qui nous enseignent que toutes les différentes couleurs que j'apperçois sous un coup d'œil, ne sont qu'une seule modification de mon ame.

Que de mauvaise foi dans le court raisonnement du faux Trasibule ! Il prétend, contre toute vérité, que nous bornons la puissance divine à agir sur la matiére. Ensuite il nous tend un autre piége, en établissant que Dieu agit sur les esprits, comme sur les corps, & insensiblement il nous mene au-delà du but qu'il paroît se proposer, & tente de prouver que Dieu nécessite toutes nos déterminations, même celles qui sont mauvaises, en faisant ces deux raisonnemens, dont le premier vient d'être réfuté, & qu'il énonce ainsi.

« 1°. dit-il, Nous ne voulons qu'en » conséquence des perceptions des objets » qui se présentent à nous : ces perceptions ne nous viennent qu'à l'occasion » du mouvement excité dans nos organes. Donc la cause du mouvement est » la cause de nos volontés. »

Voici son second raisonnement. « 2°. » Si cette cause ignore l'effet que produira le mouvement en nous ; quelle

Ibid. Sophisme délié.

» idée indigne de Dieu ! S'il le ſçait, il
» en eſt complice, & il y conſent : ſi le
» ſçachant, il n'y conſent pas, il eſt donc
» forcé de faire ce qu'il ne veut pas ; &
» il y a quelque choſe de plus fort, de
» plus puiſſant que lui, dont il eſt con-
» traint de ſuivre les loix malgré lui. »

Ce raiſonnement n'eſt encore qu'un ſophiſme, mais plus délié. Il eſt pourtant facile d'y répondre. Dieu ſçait le goût qui doit prévenir notre ame à l'occaſion de la vue d'un objet ſuivant les loix de l'union de l'ame & du corps. Ce goût prévenant eſt très-ſagement ordonné, & ne peut nous être reproché, puiſqu'il n'eſt point délibéré. C'eſt à nous à examiner, s'il eſt dans l'ordre que nous nous prêtions, ou que nous réſiſtions à ce ſentiment ; s'il convient que nous pourſuivions l'objet qui nous eſt préſenté comme un bien, ou que nous y renoncions ; & ſi la ſatisfaction préſente qu'il nous procureroit, ne nuit point à des intérêts plus puiſſans pour l'avenir. C'eſt le pouvoir que Dieu a donné à notre libre arbitre. Mais ſi au plaiſir qui nous eſt préſenté, en conſéquence des loix de l'union de l'ame & du corps, nous ſacrifions notre devoir ; Dieu opére bien alors dans notre cerveau les manœuvres

veraineté sur les corps, & souvent ceux de sa justice ou de sa miséricorde sur les esprits. Dieu réprouve le mal, & il n'en est pas complice, puisqu'il n'opére que très justement ce que les hommes veulent très injustement.

Je crois avoir assez prémuni mes Lecteurs contre le second raisonnement, sur lequel le faux Trasibule tâche d'établir sa doctrine. Il en ajoûte un troisième : « Comme nos volontés sont toujours » suivies de quelques mouvemens, Dieu » est obligé de concourrir avec notre vo» lonté. S'il y consent, il en est com» plice ; s'il n'y consent point, il est » moins fort que nous. Il est obligé de » nous obéir. Donc, quelque chose que » l'on dise, ou il faut avouer qu'il n'est » point de cause universelle, ou que s'il » y en a, elle veut tout ce qui arrive, » & ne veut jamais autre chose ; que par » conséquent elle n'aime, ni ne hait au» cun des êtres particuliers, parce qu'ils » lui obéissent tous également ; & que » les mots de peine, de récompense, de » loix, de défenses, d'ordre, sont des » termes allégoriques tirés de ce qui se » passe parmi les hommes. »

Le faux Trasibule revient encore à accuser Dieu de complicité.

On voit bien que cette raison n'est qu'un développement obscur de la pré-

cédente, & qu'elle eſt réfutée par la réponſe que nous venons de donner. Dieu agit ſur l'ame conſéquemment à un plan de notre cerveau qui nous eſt inconnu, pour la mettre en état de réfléchir, de comparer & d'opter; & c'eſt par cette action du Créateur ſur elle, qu'elle eſt libre, & en état d'exercer une ſorte d'empire ſur elle-même. Si elle ſe décide mal, Dieu déſapprouve la mauvaiſe volonté; mais fidèle aux loix de l'union de l'ame & du corps, il s'obéit à lui-même, en opérant dans le cerveau les procédés néceſſaires pour l'exécution. Ainſi il concourt à la mauvaiſe volonté par du phyſic, qui ne peut avoir aucun degré de bonté, ni de malice morale; & le mal qui en retombe, ou ſur l'acteur criminel, ou ſur d'autres hommes maltraités ou laiſſés, eſt l'effet d'un acte de ſouveraineté de la juſtice ou de la miſéricorde divine. On ne peut donc accuſer la Divinité de complicité, puiſqu'elle agit en juge. Rien n'eſt donc plus ridicule que cette eſpèce de ſervitude que l'Athée reproche au Créateur, ſous prétexte que réprouvant nos mauvaiſes réſolutions, il opére le phyſic auquel elles nous portent, en conſéquence des loix qu'il a établies par un acte de pleine ſouveraineté, & en

faisant souffrir, avec justice, aux hommes, ce que le méchant veut, contre toute justice, qu'ils souffrent.

Il n'y a même ni vertu, ni crime dans le commerce d'homme à homme, dans l'hypotèse de l'Athée.

Quant à la conséquence générale que le faux Trasibule tire de sa doctrine, lorsqu'il réduit à de pures allégories, tout ce que les hommes disent du juste de l'injuste, du mérite du démérite, &c. cette conséquence doit exciter plus que de l'indignation: s'il n'est point de Dieu, il n'y a point d'allégorie à tirer des loix & de la police des hommes. Il n'est ni loi, ni précepte, ni obéissance, ni mal, ni bien; ni vérité, ni mensonge; rien, en un mot, où il n'est point de Dieu. Dans le systême de l'impie, c'est une vraie folie d'estimer davantage Marc Aurele que Caligula, puisque l'un & l'autre, entraînés par la fatalité, n'ont ni mérite, ni démérite.

Il est donc inutile que le faux Trasibule mette aux mains notre liberté avec la Toute-puissance. Les argumens qu'on tire de ce conflit, paroissent sérieux & importans à ceux qui n'approfondissent rien. Comment me persuaderai-je, me disoit une sorte de Philosophe, qu'un Etre tout-puissant, & souverainement indépendant, puisse créer un être capable de lui résister? Je ne le conçois pas plus

que vous, lui répondis-je, & je ne le crois pas plus que vous ; mais des êtres auxquels Dieu propose des loix à observer, ou à enfreindre, ne résistent pas à la volonté suprême qui les produit, lorsqu'elles désobéissent ; puisqu'il veut qu'ils ayent le pouvoir d'accomplir, ou de ne pas accomplir ses préceptes. Il veut qu'ils les observent, s'ils le veulent, & qu'ils ne les observent pas, s'il ne leur plaît point de s'y conformer.

Tournure que les anciens Athées donnoient au sophisme du faux Trasibule.

Les mêmes principes par lesquels nous avons dissipé les ténèbres du faux Trasibule, servent également à émousser les traits que les anciens Athées lançoient contre la Divinité. « Ou Dieu a pu empêcher le mal, ou il ne l'a pas pû. » S'il ne l'a pas pu, & qu'il l'ait voulu, » il est impuissant ; s'il l'a pu, & ne l'a » pas voulu, il est méchant. Dans l'un & » l'autre de ces cas, il cesse d'être Dieu. »

Il ne doit y être question que du mal moral.

Il ne doit être ici question que du mal moral. Le mal physic, comme la douleur, & les miséres de cette vie, pouvant être regardés comme la punition de l'abus de l'être dans les créatures ; les questions qu'on feroit sur l'origine de ces infortunes feroient toujours ramenées au principe du mal moral.

La solution de cet argument dépend de

Ce sophisme suppose en Dieu un devoir d'empêcher le mal moral.

celle d'un autre dilemme que je vais proposer : Ou Dieu a dû empêcher qu'aucune créature ne fût infidèle, & ne se révoltât contre les loix morales, ou il n'a pas dû l'empêcher. S'il l'a dû, la désobéissance est impossible à la créature, puisque l'être qui s'aime infiniment ne peut se manquer à soi-même ; s'il ne l'a pas dû, il n'est ni injuste, ni méchant, en permettant à la créature de disposer de soi-même & de ses volontés. Mais bien loin que nous puissions penser que Dieu a dû préserver la créature de toute infidélité, & la fixer irrévocablement dans la justice, nous sommes au contraire forcés d'avouer qu'il s'est dû à lui-même d'imposer à la créature l'obligation de l'aimer, en la laissant maîtresse de remplir cette obligation, ou de l'enfreindre ; & dans cette liberté de la créature, il voit le principe d'un mérite qui peut valoir l'immobilité dans le bien-être.

Ce sophisme prouve trop, puisqu'il va à l'impossibilité du mal moral constaté par le fait.

L'argument des anciens ne tire sa force que d'une opposition fausse de la Métaphysique à un fait constant. Il prouveroit tout au plus que le mal moral est impossible, & son existence n'est que trop prouvée dans le fait. Or, nous avons démontré que la possibilité du mal moral découle de l'inutilité de notre culte au bonheur du

souverain

ſouverain Juge, & qu'elle ſuppoſe l'exiſtence de Dieu. Mais le dilemme des anciens a bien d'autres défauts, il eſt faux dans l'alternative qu'il renferme.

En quoi conſiſte le faux du ſophiſme.

Le premier membre de l'alternative eſt nul, puiſqu'il exprime une imbecillité contradictoire. Comment joindre, dans celui qui opére par le vouloir, la volonté à l'impuiſſance de faire ? L'alternative eſſencielle au dilemme tombe donc par la nullité d'idée dans le premier membre. Le ſecond eſt faux. Si Dieu a pu empêcher tout mal moral, y dit-on, & qu'il ne l'ait pas voulu, il eſt méchant. Où ſeroit donc cette méchanceté ? en ce qu'il permettroit à la créature de lui refuſer l'obéiſſance qui lui eſt due. Mais il ſe devoit à lui-même de donner à l'être ſenſible le pouvoir de lui rendre, ou de lui refuſer l'hommage légitime. Eſt-on méchant pour uſer de ſes droits ? Et n'y a-t-il pas une contradiction manifeſte, que Dieu, d'une part, ſe doive à lui-même de prononcer en donnant le libre arbitre à la créature, qu'elle & ſon amour ſont un bien nul pour lui; & que de l'autre, Dieu ſe doive le ſoin d'empêcher que la créature ne lui ſoit infidèle; en ſorte qu'il ne puiſſe le lui permettre, qu'il ne devienne infidèle à l'égard de lui.

même, qu'il ne manque à ce qu'il se doit? Il est impossible à l'Etre, qui s'aime infiniment & nécessairement, de se manquer. Est-ce à l'égard de la créature que Dieu seroit injuste & méchant? Au moins conviendra-t-on que Dieu ne doit rien à la créature à son propre préjudice, ou aux dépens de ce qu'il se doit? Quelle injustice, quelle méchanceté y a-t-il à laisser un être maître de son sort, sur-tout lorsqu'en lui laissant la liberté d'être fidèle ou infidèle, on le met à portée de mériter, par l'épreuve de quelques jours, l'immobilité dans le bien-être, laquelle ne peut être une annexe de sa nature, & qui ne peut jamais être qu'une grace, quelque longue qu'ait été l'épreuve?

La créature n'a nul prétexte de se plaindre de la permission du mal moral.

En effet de quelle injustice peut se plaindre la créature dont l'essence est la susceptibilité de toute sorte de bien & de mal-être, à laquelle la stabilité dans la justice, & conséquemment dans la félicité, n'est point dûe, & ne peut être qu'une grace, lorsqu'elle est rendue elle-même l'arbitre de son sort, & qu'elle ne peut être malheureuse qu'en se manquant à elle-même? Je sçai que l'orgueil humain se plaît à mettre Dieu sur la sellette, si j'ose m'exprimer ainsi; & que par une suite de cette insolente témérité, on

poussera encore plus loin l'argument, & qu'on pourra dire : Si notre hommage est indifférent à son égard, pourquoi ne préfére-t-il pas le parti le plus avantageux pour nous ? pourquoi ne dirige-t-il pas le libre arbitre de tous les hommes ? ne peut-il, en nous laissant le pouvoir de lui être désobéissans, nous fixer dans la fidélité, & nous faire porter, dans notre libre arbitre conservé, le caractère de l'indépendance de la Divinité, même en s'assurant de nos hommages ? Oh ! homme insolent, vous voulez que Dieu vous doive tout, & vous ne voulez lui rien devoir ! Est-ce une grace que vous décrivez-là ? Demandez-la humblement, parce qu'il est de l'essence d'une grace, de pouvoir être refusée sans aucune note de cruauté ni d'injustice. Que nos impies osent nous faire cette objection, & ils seront couverts de confusion. Comment se tourneront-ils pour prouver que Dieu seroit méchant, pour avoir rendu universel un bienfait qu'il peut refuser sans se manquer ni à lui, ni aux hommes ? N'est-ce point une grace ? Doit-il cette faveur à l'espèce humaine ? L'espèce humaine est donc de sa nature impeccable & immuable dans le bien-être ; & Dieu la doit traiter comme si elle étoit un bien pour lui ?

Au reste je ne m'arrêterai point à cette tournure d'objection, parce que je l'ai réfutée dans le Chapitre second ; & qu'étant d'ailleurs liée avec quelques dogmes du Christianisme, elle n'a pu être proposée sous cette forme, ni par les anciens Athées, ni par le faux Trasibule.

Argument tiré du fait.

Toutes ces subtilités métaphysiques n'ont de force qu'autant qu'on les détache des faits. Par les faits, l'existence de Dieu est prouvée, notre liberté l'est aussi, & le mauvais usage de notre libre arbitre n'est que trop fréquent. En un mot, il y a un mal moral dans le monde : donc le Créateur le permet. Mais Dieu est essenciellement juste : donc il permet justement le mal. Nous sommes essenciellement mobiles par nous-mêmes. Nos fautes ne sont donc pas merveilleuses ? Mais nous ne sçavons concilier tant de si grandes vues. Peut-être bien. Que prouvé notre ignorance à cet égard ? Nions-nous l'existence des choses, parce que nous ne pouvons pas les expliquer ? Nions-nous les phénomenes de l'électricité, parce que nous n'en comprenons pas bien la cause ?

Injustice de nos jugemens sur la conduite de Dieu.

Quelle est notre injustice, & notre hardiesse à appeller Dieu en jugement ! Ne jugeons-nous pas alors sans connois-

fance de caufe ? Connoiffons-nous Dieu ? Voyons-nous le plan de fa fageffe éternelle, pour difcerner ce qu'il a dû faire, ou ne pas faire ? Il nous touche perpétuellement ; nous fentons continuellement fa préfence ; mais le voyons-nous ? Et fi nous ne le voyons pas, fi nous ignorons fon effence, quelle eft l'extravagance de ceux qui prétendent trouver de l'incompatibilité dans l'idée que nous nous en formons ? Nous reffemblons en cela à un aveugle réjoui par la chaleur du foleil. Il éprouve cette chaleur, lui reftant dans la même place, d'abord à fa gauche, puis en face, enfuite à droite ; il juge que cet aftre tourne autour de lui ; il fçait d'ailleurs que le foleil a employé douze heures à faire cette demie révolution. On lui dit qu'à l'aide de ce globe de feu, on connoît la figure des objets, celle de notre propre corps, & le difque même de l'aftre, qu'il eft à plus de 30 millions de lieues de nous ; qu'il eft fphérique ; qu'il darde de tous côtés des rayons en ligne droite, lefquels occafionnent des fenfations de couleur très-agréables. Que penferions-nous, fi cet aveugle argumentoit contre ceux qui lui débitent tant de merveilles ? S'il difoit : Il eft impoffible qu'un corps faffe connoî-

vous êtes portés à faire cet aveu de vôtre ignorance. Mais de ce que vous ne connoiſſez pas la nature des corps, vous n'en concluez pas que les choſes que vous voyez de vos yeux n'exiſtent point; de quel droit oſez-vous donc nier les opérations de Dieu, ſous prétexte qu'en ſentant ſa préſence de tant de maniéres, vous le trouvez incompréhenſible? Permettez qu'on vous traite vous-même, comme vous traiteriez un homme qui s'obſtineroit à ne faire aucun uſage de ſes yeux, juſqu'à ce qu'on lui eût fait concevoir le myſtère de la viſion de l'ame même.

Comment il faut répondre aux objections tirées de la préſcience contre notre liberté.

C'eſt ainſi qu'il faut répondre à tant de ſophiſmes qu'on tire depuis ſi long-tems de la ſcience de Dieu contre nôtre liberté. Ils roulent tous ſur notre ignorance, de ce que c'eſt que voir Dieu, & d'une ſuppoſition très-fauſſe de notre façon de voir, à la Divinité. Nous mettons de l'ordre, du tems dans les idées de Dieu. La forme du langage nous jette continuellement dans l'amphibologie à cet égard. Niez tout ſimplement que dans la durée de Dieu, il y ait aujourd'hui, & qu'il y aura demain; & toutes les objections qu'on tirera de la ſcience de Dieu vous paroîtront des bêtiſes. Elles ſont toutes renfermées dans le mot de preſcience,

dont nous nous servons pour distinguer la vue du futur de la vue du présent ; & ce mot porte l'idée d'une correspondance de fluidité de la vie de Dieu, avec la fluidité de notre existence ; idée qui nous précipite dans mille faux raisonnemens. Le faux Trasibule n'a pas même osé insister sur cette maniére d'attaquer notre liberté.

Argument péremptoire contre ces sortes de sophismes.

Par cette méthode, vous ferez évanouir très aisément tous ces monstres qui abboyent depuis si long-tems contre la liberté humaine. Ensuite on peut aisément fermer la bouche à ceux qui voudroient insister. Sçavez-vous comment Dieu voit, leur dira-t-on, pour juger si voir en lui est effectuer, est imprimer une nécessité physique ? Savez-vous même comment vous voyez ? Vous suivez les traits de lumiére jusques sur votre rétine. Vous sçavez que l'image des objets y est renversée. Vous croyez que tout est expliqué au moins, quant au méchanisme de la vision. Cependant ce n'est pas dans la rétine que réside l'occasion de la vision, puisque cette Partie étant en bon etat, si le nerf optique est paralysé, on est aveugle. Vous supposez, avec raison, que les effets de la lumiére doivent retentir par le moyen de ces

moral ; & dans le physic, la pauvreté ; la dépendance, la douleur, la mort. Tout être contribue, à sa maniére, à la beauté de ce spectacle, & lui est tellement essenciel, que s'il ne s'y trouvoit pas, le monde cesseroit d'être parfait, & cesseroit d'être, parce qu'il ne peut pas être moins parfait. Un insecte de moins dans le monde, un scélérat de moins, Néron placé dans un autre siécle que celui où il a vécu, la plus legère faute de moins, ou commise dans un autre lieu, dans un autre tems, dépareroit le spectacle de l'Univers, & le rendroit indigne de la sagesse éternelle. Tel est le systême des Optimistes ; & ils le débitent avec un enthousiasme qui tient du culte religieux.

Pope a accrédité cette vue.

Le célèbre Pope a accrédité cette singulière idée. Tout est bien, a-t-il dit d'un ton d'Oracle, & il a été cru. Cette devise est celle des hommes heureux, pour qui la misére d'autrui est un contraste agréable. Y auroit-il des riches, s'il n'y avoit pas des indigens ? Pour le misérable au contraire, tout est mal ; parce que le parallele de la vie heureuse de l'homme opulent, avec la sienne, aggrave sa pénible situation. Allez dire à un malheureux, prêt à expirer dans les tourmens, & qui voudroit déja l'être : *Si*

vous sçaviez quelle figure vous faites dans l'Univers, combien vous servez à rehausser l'éclat de l'homme heureux & vertueux, vous diriez, comme nous, tout est bien. Si le trait le plus noir d'un tableau étoit sensible, qu'il seroit glorieux de l'effet qu'il produit, & du relief qu'il donne à des figures, qui sans lui seroient moins admirées. Voila ce que vous étes dans l'immense combinaison de l'assemblage des êtres. Qu'on tienne le même discours à un misérable accablé de maladie, entouré d'une nombreuse famille en pleurs qui lui demandent du pain, qu'il ne peut leur procurer ; ses entrailles sont émues ; il desire mourir le premier. Osez lui dire, si vous êtes assez cruel : *Vous servez admirablement à relever l'opulence de ce voisin, dont la table est actuellement chargée de tout ce que l'art de la cuisine, le plus perfectionné de nos arts, a pu inventer de plus piquant. Là joie & les délices sont partagées entre des convives aimables, & font mille reflets intéressans ; mille bons mots font encore l'assaisonnement le plus délicieux de ce festin. Plus votre misère affreuse contraste avec la vie voluptueuse de ce voisin, plus vous devez vous estimer heureux de servir d'ombre à sa gloire. De quoi vous plaignez-vous ? Votre misère & celle de vos enfans servent à l'embellissement du monde, & lui sont nécessaires, comme l'ombre dans un*

Différence entre l'Optimisme & la maxime de Pope, entre l'Optimiste-Athée & l'Optimiste-Déiste.

Au contraire nos Philosophes modernes prétendent qu'on ne doit cette précieuse maxime qu'à la raison. Mais ils outrent la doctrine du Philosophe Anglois. Ils veulent que le monde ne puisse être mieux : le *tout est bien*, n'empêche pas de penser que le Créateur auroit pu choisir un autre système de construction du monde où tout seroit encore bien, mais dans une autre combinaison. Or, c'est ce que nos Optimistes ne veulent point. Ils disent tout est au mieux, parce que tout est nécessairement tel qu'il est. Chez l'Athée, cette nécessité qui entraîne tous les événemens, n'a point de cause. Chez l'Optimiste-Déiste, on a des vues tout opposées : on enseigne que Dieu n'a pu empêcher aucun crime, aucune faute, pas le moindre événement. On soumet Dieu même au Fatalisme, en faisant de la Sagesse éternelle le *Fatum*; & on prétend justifier la Providence par ce moyen désespéré. On dit aux personnes trop sensiblement touchées des désordres frappans de la Société : *Consolez-vous, & n'accusez point la Providence; Dieu n'a pu faire autrement. Sa sagesse n'a vu qu'un plan du monde qui fût parfait, & elle a dû le choisir. Nous vous proposons le seul moyen de la disculper à notre tribunal;*

Dieu n'eſt pas libre, & il ceſſeroit d'être Dieu, s'il étoit libre. Les effets de la création répondent à la toute-puiſſance, & en même-tems à la ſageſſe infinie. Le Tout-puiſſant a fait tout ce qui pouvoit être ; ſans cela l'effet n'auroit pas répondu à la cauſe. Un terme limité ne remplit pas l'énergie d'une cauſe qui n'a point de bornes. De même ſi le monde n'eſt pas ordonné le plus ſagement qu'il eſt poſſible, il ne répond pas à la Sageſſe infinie. Le plan du monde eſt donc le plus parfait qu'il puiſſe être ; il n'a pu être créé autrement qu'il ne l'eſt.

Optimiſme du P. Malebranche tout différent.

Le P. Malebranche avoit imaginé un autre genre d'Optimiſme, mais qui embraſſe le plan de la révélation ; & l'on peut dire que c'eſt le chef-d'œuvre de l'eſprit humain, d'avoir tenté de faire un corps des objets de la révélation, & du ſpectacle de l'Univers. Il ſuppoſe les mêmes principes que je viens de rapporter ; & donnant l'Incarnation pour fin principale de la création, il met le Fils de Dieu à la tête des ouvrages du Créateur : croit par cette voie diviniſer l'ouvrage, & le rendre digne de celui qui l'a formé. Mais il exclut tout Fataliſme, parce qu'il reconnoît que Dieu étoit libre de créer, ou de ne pas créer ; ce que les Optimiſtes ne lui accorderoient pas volontiers. Ce n'eſt pas le lieu de diſcuter la prétenſion

ment les uns des autres, conformément à la suite des pensées, des sensations & des volontés déterminées dans le volume choisi de l'histoire hypothétique de cette ame. Il est bien clair qu'il y aura dans ce systême une parfaite harmonie entre cette ame & ce corps. Or, Dieu a disposé ainsi de toutes les ames qui ont été, qui sont, & qui seront, d'où résulte encore l'harmonie préétablie de l'Univers, ou de la suite de toutes les générations. Les disciples de Leibnitz ont ajoûté que le systême choisi par le Créateur, est le meilleur de toutes les combinaisons possibles.

A cette prétension près, la liberté de Dieu est conservée dans ce systême. Rien n'arrive dans le monde que Dieu n'ait préordonné, soit dans la totalité de l'Univers, soit dans les derniers détails. Dieu n'y est point l'auteur du mal moral, mais il dispose de la malice, ou de la bonté conditionnellement futures de chaque homme. Sur quoi il y auroit bien des difficultés à éclaircir : car l'unique objet de ce systême est de dissiper l'odieux que les hommes croient voir dans la prédilection de l'Etre suprême, pour les hommes conservés dans la vertu, sur tant d'autres abandonnés au vice. Car il suit de ce qui paroît avantageux à ce systême., que

Dieu fait autant pour réprouver le criminel, qu'il fait pour ſauver le juſte. Si celui-ci doit être très-reconnoiſſant de ce que les volumes de ſon hiſtoire, où ſa volonté devoit être innocente & fidèle, ont été préférés à ceux où elle devoit être criminelle; d'un autre côté, Néron n'auroit-il pas droit de ſe plaindre de ce qu'on a fait pour lui tout le contraire; de ce qu'on a choiſi le voulume qui ne contenoit que des commencemens d'hypocriſie ſuivis d'une ſuite d'horreurs? D'ailleurs eſt-il poſſible de concevoir que la ſainteté même ayant à opter pour Néron entre le crime & la vertu, ait opté le crime? Que les hommes ceſſent de ſe porter pour les conſeillers de Dieu, & d'introduire dans la ſcience de la révélation, des ſyſtêmes heureuſement bannis du domaine des ſciences. Dès que l'on va au-delà de la révélation, les différens ſyſtêmes rentrent tous dans le même labyrinthe d'horreurs. Subſtituer à l'uſage de la ſouveraineté abſolue, l'uſage d'une fineſſe cruelle & inſultante, eſt-ce diſculper la Providence? La Majeſté divine ne doit pas être ſondée, mais adorée: les voies de Dieu ſont ſaintes & juſtes, quoiqu'incompréhenſibles pour nous, & la perverſité humaine n'eſt point de ſon choix.

On croiroit d'abord que la liberté humaine est conservée pleinement dans ce systême ; car on y suppose formellement que Dieu voit dans les livres éternels, qui renferment les tableaux historiques de la vie de chaque homme , les choix libres que fera tel homme. Dieu n'influe donc point dans les choix libres que fera tel homme. C'est sur les choix libres de cet homme que Dieu fixe ses decrets. Et l'on croiroit de plus que cette hypothèse explique mieux l'obéissance rendue à nos vouloirs par nos membres , qu'on ne peut le faire par les causes occasionnelles ; qui n'étoient pas du goût de Leibnitz.

Ce systême est grand. Il annonce une tête singuliérement organisée. Il est imposant , & digne d'être réfuté , tant par ce qu'il est grand, que parce qu'il est le produit de l'imagination d'un grand homme. Mais il retombe dans le Fatalisme , comme je l'ai déja observé , quoiqu'il n'ait été imaginé que pour éviter cette dure extrémité. J'ai appellé cette bibliothèque éternelle des possibles qui en fait le fond , les Livres des destinées enfantés par les Poëtes Philosophes. Ai-je eu tort ? Ces Livres ne sont ni l'ouvrage de Dieu , ni celui des créatures ; ils sont

éternels & néceſſaires. Dieu n'y a pu rien changer ; il peut ſeulement y choiſir à ſon gré. Car on ne ſçauroit dire que Dieu ait peint les tableaux dont elle eſt formée ; ni à l'inſpection de ſa propre ſubſtance par la connoiſſance de l'imitabilité de ſa perfection à l'infini, connoiſſance néceſſaire ; ni ſur la prévision des individus futurs ſur le modèle de leur volonté ; car l'hiſtoire hypothétique des individus qui doivent exiſter, les tableaux où elle eſt peinte, ſont faits ſur les mêmes principes que ceux des individus qui ne ſeront jamais créés : or, on ne peut dire que ces derniers ſoient peints ſur les modèles que préſentent la prévision des choſes futures : donc on ne le peut dire non plus des premiers. Les uns & les autres ſont incréés, les traits y ſont tracés & décidés indépendament de l'exiſtence, ou de la non-exiſtence de tout modèle : donc les uns & les autres ne ſont les copies d'aucun modèle, ou ce ſont des peintures du néant qui ne peut être peint.

Le terme de la vue de Dieu eſt donc le néant abſolu dans cette hypothèſe. L'homme n'eſt pas non plus la cauſe de ce qui eſt repréſenté dans ces tableaux. Comment ce qui n'eſt point, ce qui ne

sera jamais ; comment le néant peut-il être cause ? Car dans l'hypothèse, que Dieu n'eut rien voulu créer, ces tableaux eussent été les mêmes éternellement : donc tout ce qui est exprimé dans cette perspective éternelle des possibles, y est déterminé par une nécessité indépendante de la volonté des créatures, & de celle du Créateur : Or, une telle nécessité n'est-elle pas le pur Fatalisme écrit dans les Livres fabuleux des destinées ?

La conformité de notre vouloir à ces tableaux ne viendroit pas non plus de notre volonté. Car qui voit ces tableaux ? qui pense à s'y conformer ? Cette exacte conformité vient-elle de Dieu ? Nous sommes donc nécessités, sans le sçavoir, à copier ces modèles que Dieu n'a point faits. Je prie les Leibnitziens de résoudre ces difficultés, si ce ne sont que des difficultés ; car leur systême est très-beau, & très-digne d'être défendu.

Il est vrai que la seule différence que je trouve entre leur doctrine & celle des Optimistes, c'est que ces derniers mettent la fatalité dans la sagesse de Dieu même ; au lieu que les Leibnitziens la placent dans les objets éternels des connoissances de la Sagesse divine. Car dans leur systême, Dieu, à la vérité, est bien libre de choisir

pour

pour chaque ame telle époque du monde, telle famille, telle ſuite & tel concours de circonſtances ; mais tout cela étant donné, il n'eſt plus le maître de faire vouloir à la même ame autre choſe que ce qui eſt écrit dans la bibliothèque des deſtinées. Je me borne à ces obſervations peut-être un peu trop ſerrées ſur le ſyſtème de Leibnitz. S'il rentre dans le Fataliſme, comme je ne puis m'empêcher de le penſer, il eſt réfuté par les mêmes principes que nous avons oppoſés, & que nous oppoſerons encore aux Fataliſtes ; s'il peut être diſculpé à cet égard, il n'entre point dans notre plan.

Quant à ceux des diſciples de Leibnitz, qui ont forcé le ſyſtême de leur maître en y joignant l'Optimiſme, quoiqu'ils fuſſent très-offenſés, s'ils étoient mis au nombre des Fataliſtes, ils me paroiſſent concevoir ſi confuſément leur objet, qu'il eſt difficile de tirer des conſéquences bien juſtes de leur façon de penſer. Ils pourront ſe croire toujours en droit de déſavouer celles qui tendroient à diminuer la liberté de Dieu, ou celle de l'homme. Néanmoins leur doctrine eſt intimement liée aux principes des Fataliſtes ; ou du moins ils les ſuppoſent ſourdement, quoiqu'ils n'en faſſent pas les

parties principales de leur ſyſtême. Par exemple, ils ſuppoſent que l'introduction du mal eſt auſſi néceſſaire dans le monde, que celle du bien, comme l'ombre eſt eſſencielle à un tableau. Ils font bien de ſous-entendre ce principe, comme s'il étoit convenu; car s'il s'agiſſoit de le prouver, ils ſentiroient l'impoſſibilité d'y réuſſir. Ils ſuppoſent encore que la ſageſſe de Dieu l'oblige à une certaine balance du bien & du mal, en ſorte qu'il ſe fût manqué à lui-même, s'il eût ſouffert un crime de moins, ou procuré une action vertueuſe de plus dans l'Univers. Et quels principes employeroient-ils, pour donner à cette aſſertion la forme & la force d'une démonſtration? Quand on la regarderoit comme inconteſtable, qu'en réſulteroit-il? la ruine entiére de leur ſyſtême, ou de celui de leur maître dont ils ſont partis.

Suppoſé que Dieu ne peut, par les loix éternelles & néceſſaires de ſa ſageſſe, ſe permettre une autre combinaiſon de bien & de mal dans le monde moral que celle qui embraſſe le ſiécle préſent, le paſſé, & les ſiécles futurs, que s'enſuivroit-il? que rien n'eſt poſſible à Dieu même au-delà de ce que ſa ſageſſe lui permet de faire ou de tolérer; rien n'eſt poſſible à l'homme au-delà de ce que Dieu

peut lui faire vouloir, ou lui permettre de vouloir. A l'égard de ce qui concerne l'homme, on ne nous obligera pas d'en apporter la moindre preuve; & par rapport à Dieu, la démonſtration ſe préſente d'elle-même dans la notion de la Toute-Puiſſance, c'eſt-à-dire, dans le pouvoir d'opérer par le ſimple vouloir. Car il s'enſuit très-légitimement de cette définition que Dieu ne peut produire, ce qu'il ne peut vouloir. Donc au-delà de ce que Dieu peut vouloir produire, ou permettre, rien n'eſt poſſible: donc toute la bibliothèque ingénieuſe des futurs conditionnels s'évanouit tout-à-coup, ou bien elle ne renferme les tableaux que d'objets impoſſibles. Ce raiſonnement eſt ſi ſimple, qu'il n'a pas beſoin d'être développé davantage.

A ces principes deſtructifs du ſyſtême Leibnitzien, & que ſes diſciples font bien de ſuppoſer établis, plutôt que de travailler à les juſtifier, ils en ſubſtituent un autre, qu'un illuſtre Académicien, qui laiſſe depuis peu un grand vuide dans le monde ſçavant, & qui m'honoroit d'une tendre amitié, regardoit comme une difficulté inſoluble. A quoi ſe réduit notre doctrine, diſent-ils? à ſoutenir que Dieu peut réſourdre le

problême assez simple *de maximis & minimis* ; de joindre dans le monde moral le plus grand bien au moindre mal possible, non seulement dans chaque génération dont la terre est couverte dans un tems donné, mais encore dans la totalité des tems. *Je pourrois résoudre ce problême*, me disoit mon ami, *si j'avois les données, comment Dieu ne le pourroit-il pas* ? L'air de confiance de cet habile homme m'imposa dans le moment, & je ne sçus trop que lui répondre. Cependant, pour peu que je me fusse remis, la solution étoit facile, tant vis-à-vis de mon ami, que vis-à-vis des Leibniziens. Le même principe me fournit ma solution à l'égard de tous.

Ce principe est que le problême de *maximis & minimis* suppose des limites, & la cause active aussi renfermée dans des limites ; & ce sont ces limites qu'on cherche, & qu'il s'agit de déterminer, soit dans le sujet qui doit être employé, soit dans la cause qui doit l'employer. Ces deux suppositions manquent aux Leibnitziens pour établir le problême. 1°. La possibilité en nombre des agens libres & moraux, n'a point de bornes, selon les Leibnitziens, & de l'aveu du Sçavant qui m'avoit proposé l'objection ; Dieu

auroit pu décupler, centupler, &c. à l'infini les intelligences. Or, n'y ayant aucune raison de ſuppoſer que Dieu eſt aſtraint à fixer un nombre de générations, ou d'hommes, plutôt qu'un autre, ce qui doit pourtant être décidé préalablement à l'expoſition du problême, il eſt évident que le problême n'a pas lieu, puiſqu'on convient que le ſujet qui doit être employé n'a point de limites. 2°. On ne peut pas non plus ſoupçonner de limites dans la puiſſance de Dieu ; & il ſeroit ridicule de demander quel eſt le plus grand ou le plus petit effort poſſible à la Divinité. Ainſi quand on voudroit appliquer la queſtion à l'Univers actuel, ſans avoir égard à ce qu'il pourroit être plus ample, ou moindre à l'infini (dans ce cas le ſujet ſeroit donné, & l'on ſçauroit qu'il a des limites) j'accorderois que les ſenſations de tous les hommes, les jeux méchaniques de leur cerveau, occaſions de leurs penſées & de leurs idées, ſeroient renfermées dans des limites ; ainſi, quant au ſujet ſur lequel Dieu opére, le problême de *maximis & minimis* auroit lieu. Mais dans le moral, la permiſſion du mal, la promotion du bien, ne dépend pas uniquement du jeu machinal du cerveau qui eſt borné ; le ſyſtême moral eſt

ſupérieur à l'ordre des cauſes occaſionnelles, & doit être immédiatement rapporté à la volonté de celui qui ne peut être borné dans ſes opérations immédiates ſur nos ames : donc par rapport au moral, il n'y a plus lieu au problême. Et ſi vous vous obſtinez à ſoutenir que la ſageſſe de Dieu l'oblige à former ce plan ſupérieur au ſyſtême des cauſes occaſionnelles, de maniére que dans le monde moral il y ait le plus de bien & le moins de mal qu'il eſt poſſible, vous avalez une contradiction énorme : car, d'une part, vous ſuppoſez qu'il y a d'autres plans de monde poſſibles, entre leſquels Dieu choiſit celui où le moins de mal eſt joint au plus de bien ; & de l'autre, que la Sageſſe éternelle ne laiſſant pas au Créateur le pouvoir de vouloir faire le monde ſur un autre plan, tout monde déterminé ſur un autre plan eſt incréable, ſi je peux parler ainſi, eſt impoſſible. Car rien ne peut être créé que par l'efficace eſſencielle à la volonté divine, & conformément aux loix de la Sageſſe éternelle.



CHAPITRE VI.

Réfutation des prétendues démonstrations des Optimistes-Fatalistes, & en particulier de celles du Psycologiste.

Source de l'illusion des Fatalistes-Déistes.

LA cause des méprises énormes des Fatalistes Déïstes, est la persuasion où ils sont que la nature de Dieu leur est parfaitement connue. L'idée de Dieu est très-claire, disent-ils, on ne peut le contester ; & c'est d'après les propriétés universelles qu'elle renferme, que nous établissons notre doctrine. Les Optimistes, quoique Chrétiens, donnent dans le même travers. Ni les uns, ni les autres, ne prennent pas garde que l'idée de Dieu est absolument différente de toutes nos autres idées qui sont toutes abstraites, & représentent ou une essence, ou des propriétés communes à une infinité d'individus possibles ou existans. Or l'idée de Dieu n'est point une abstraction ; les propriétés qu'elle renferme ne conviennent qu'à une seule substance individuelle & inconnue, & sont incommunicables à tout autre. C'est un terme qui fait le fonds de toutes nos idées universelles ; mais ce

n'eſt point un individu compris dans les choſes poſſibles, objets de toutes nos idées.

Eclairciſſement ſur la maniére dont nous ſoumettons l'idée de Dieu à nos abſtractions.

Nous la tournons cependant en abſtration; je l'ai déja obſervé. Mais je ne crois pas avoir ſuffiſament développé ma penſée, & il eſt important qu'elle ſoit exactement ſaiſie, pour mettre le Lecteur à portée de bien comprendre le défaut d'un grand nombre de raiſonnemens qu'on fait ſur la Divinité. Si l'on veut voir clairement comment nous parvenons à ſoumettre l'Etre néceſſaire à nos idées abſtraites; on doit ſe rappeller que nos notions univerſelles de perfection ne ſont que les rapports inverſes des attributs divins que nos Théologiens appellent abſolus, pour les diſtinguer de ceux qui réſultent du myſtère de la Trinité. L'idée de ſageſſe eſt le rapport des vues humaines de l'ordre avec l'Intelligence infinie; l'idée de puiſſance eſt le rapport de notre activité avec celle de Dieu, &c. Or, dans l'univerſalité de ces idées, nous ſentons notre ſuſceptibilité de ſageſſe, ou d'activité à l'infini. Et pour exprimer toute l'étendue de cette ſuſceptibilité, nous faiſons comme les Géomètres, quand ils veulent ſoumettre à une formule algébrique les élémens d'une

courbe. C'eſt-à-dire, que de la collection de tous les degrés de ſageſſe & de puiſſance poſſibles en nous à l'infini, nous formons une idée complette de notre ſuſceptibilité de perfection ; & nous croyons qu'elle devient alors l'expreſſion nette de la Divinité, & qu'elle rend parfaitement l'inconnu immenſe dont nous ſentons continuellement la préſence, nous le croyons ſur-tout lorſque nous avons enté perfections abſtraites ſur perfections abſtraites.

Le défaut de cette maniére de procéder, eſt que nous formons l'idée de Dieu de degrés de poſſibilités. Nous le concevons dans la progreſſion des degrés de notre ſuſceptibilité de perfection à l'infini, comme le terme extrême le plus élevé, & qui renferme tous les autres. Mais tous les degrés de poſſibilité ne peuvent faire un être actuel ni fini, ni infini. Dieu ne peut être formé de poſſibilités. Il eſt la cauſe, & non une cauſe, & il ne peut être un effet; or il en ſeroit un, s'il pouvoit être conçu dans l'ordre des poſſibles.

Vice de ce procédé où l'on forme l'idée de Dieu de poſſibilités à l'infini.

Il eſt vrai que la Divinité eſt toujours entrevue dans nos abſtractions. Notre ſuſceptibilité de perfections n'eſt qu'une vue de poſſibilités ; & dans la poſſibilité, la cauſe produiſante eſt toujours ſentie

La Divinité eſt toujours entrevue dans nos abſtractions.

ſouverainement, comme la cauſe qui peut remplir notre capacité de perfection. Car nous ſçavons qu'un effet ne peut ſe produire ſoi-même ; nulle idée d'effet poſſible ſans idée de cauſe. Dieu eſt de plus ſenti comme modèle imitable à l'infini, duquel nous pouvons être rapprochés à l'infini, ſans pouvoir jamais l'atteindre. C'eſt ainſi que nos abſtractions nous mettent toujours à portée de reconnoître la preſence de Dieu, quand nous ſçavons les analyſer, quoiqu'elles ne puiſſent ſervir à former la vraie idée de la Divinité. Celle qu'on en tire eſt factice. L'idolatre en a abuſé ; & c'eſt d'elle encore que le Fataliſte impie ſe joue. Il eſt vrai encore que l'eſpèce ſinguliére des Fataliſtes religieux qu'on appelle Optimiſtes, la forge à ſa maniére, comme ſe ſentant le maître de ce qu'il produit. M. Deſcartes & le P. Malebranche n'ont raiſonné que d'après cette idée abſtraite de la Divinité, auſſi-bien que les Scholaſtiques.

La vraie idée de Dieu conſervée dans nos propoſitions abſtraites.

La vraie idée de Dieu peut néanmoins être conſervée, & entrer dans nos propoſitions univerſelles & abſtraites, comme lorſqu'on dit, Tout ce qui exiſte eſt néceſſaire, ou contingent ; ſent l'exiſtence, ou ne la ſent pas ; eſt créateur, ou créature ; il eſt un être néceſſaire, Dieu ou le monde.

Mais souvent ces mélanges de l'idée de la Divinité avec nos abstractions, sont abusifs, lorsqu'on en forme un syllogisme; & ceux qui ne connoissent que le méchanisme de la Logique, ne peuvent imaginer que ces sortes de raisonnemens péchent par la forme, quoique ce soit en cela même que consiste le vice qu'ils y entrevoyent. Comme les raisonnemens des Optimistes ont presque tous ce défaut, il est bon de leur faire connoître cette précision logique dans un de leurs argumens. Le voici:

Pas si sûrement dans nos raisonnemens.

Tout effet est exactement mesuré par l'énergie de sa cause; l'Univers est l'effet de la cause dont l'énergie est infinie. Donc il est exactement mesuré par l'energie de la cause infinie : cette cause est infiniment parfaite; donc l'effet est infiniment parfait.

Exemple d'un syllogisme faux en ce genre.

Le Logicien le plus novice, sentiroit bien du faux dans ce raisonnement, parce qu'on en conclueroit également d'une aîle de mouche, que c'est un effet infiniment parfait. Le syllogisme lui paroîtroit pourtant très-régulier; mais il n'est rien moins qu'exact, il péche par la forme. Car le terme de cause dans la majeure & dans la mineure, exprime deux idées toutes différentes. Quelle est l'idée universelle que renferme ce terme dans la majeure? celle

de tous les degrés de force possibles ; & l'énergie dont il est question , est cette force que nous prêtons gratuitement aux corps & à nos ames , à l'égard de nos membres & des autres corps , conçue extensible à l'infini. Telle est l'universalité de la majeure , laquelle ne renferme que des possibilités ; l'activité divine ne peut y être comprise. Car il faut bien prendre garde que dans la majeure , le mot de cause ne signifie pas précisément l'individu qui a une certaine mesure de puissance ; mais l'effort immédiat par lequel l'effet est produit. Un homme assez fort pour lever un tonneau de vin , & le placer sur ses genoux , pourroit se borner à lever une paille, & à la mettre aussi sur ses genoux. Or , pourroit-on dire que l'effet produit sur cette paille répond à l'énergie de la force de cet homme? Cause dans la majeure , ne signifie donc pas un être revêtu de toute sa puissance, puisque cette majeure seroit fausse dans le cas dont nous parlons , mais l'action par laquelle l'effet est immédiatement produit ; & cependant dans la mineure , le mot de cause est pris pour l'individu tout-puissant.

La cause créatrice n'est point une grandeur.

La cause créatrice n'étant aucune des causes individuelles comprises dans la majeure , n'est point une grandeur , puis-

qu'elle n'eſt ſuſceptible ni de plus, ni de moins. Elle n'eſt aucun degré de cette progreſſion de forces à l'infini, qu'on conçoit dans l'idée exprimée dans la majeure. Aucune même de ces forces individuelles, quelqu'étendue qu'on lui ſuppoſe, n'eſt un degré ni grand ni petit de l'énergie qui réſide dans le vouloir du Créateur. Il eſt donc démontré que la cauſe univerſelle énoncée dans la mineure, n'étoit nullement compriſe dans les cauſes dont il eſt parlé dans la majeure; & par conſéquent l'argument péchant par la forme, n'eſt qu'un pur ſophiſme très-irrégulier.

Il eſt pourtant vrai que toute créature remplit l'énergie de ſa cauſe.

Il n'en eſt pas moins vrai que l'Univers remplit toute l'énergie de ſa cauſe. L'effet de la cauſe qui opére par le vouloir, eſt tel que Dieu l'a voulu, & n'exiſte que parce qu'il l'a voulu. Il eſt conforme exactement à la fin que le Créateur s'eſt propoſée. Or, tout ce qui eſt opéré par une volonté, eſt parfait, lorſqu'il en remplit l'objet. La trompe d'une mouche répond à l'énergie de la volonté divine, parce qu'elle eſt telle que cette cauſe l'a voulu, & remplit la deſtination déterminée par cette cauſe; mais comme il ne s'enſuit pas de cette conformité à la volonté divine, que l'aîle de mouche

soit infiniment parfaite, on ne peut pas non plus conclure de ce que l'Univers est exactement conforme à la volonté creatrice, qu'il est infiniment parfait. L'energie de la cause souveraine est pourtant infinie, je l'ai déja observé; parce qu'opérer par le vouloir, ne fut-ce que produire un atôme, est un acte infini.

La combinaison du monde est bornée, & a par conséquent une perfection limitée.

Les résultats de toute combinaison bornée sont limités, & par conséquent ne sont susceptibles que d'une perfection finie dans l'ordre qu'on leur donne; le monde est une combinaison bornée, comment donc peut-on imaginer que la disposition de ses parties formât un résultat infini? Les mêmes élémens, & en même nombre, peuvent être combinés de plusieurs maniéres également parfaites, soit sur differens plans, soit pour exécuter le même plan. L'Horloger ayant conçu le dessein d'une montre, a préparé deux plaques qu'il doit joindre à l'aide de quatre ou de six petits pilastres de cuivre. Il est le maitre de donner à ces pilastres la forme qu'il voudra, sans nuire au dessein qu'il a imaginé. Ces pilastres doivent être placés vers les bords des plaques. Il peut choisir un point quelconque pour fixer le premier de ces pilastres, cela lui est indifférent, comme

il lui est égal de placer le tambour à droite ou à gauche, &c. Cet exemple nous fait concevoir qu'un dessein étant formé, il y a mille moyens différens de l'exécuter, entre lesquels l'Artiste doit opter, outre qu'il lui est indifférent de choisir telle plaque de cuivre numérique parmi des plaques de qualités égales.

Le même plan peut être également rempli de diverses maniéres & être parfait.

Enfin rappellons-nous que l'Univers auroit pu être formé dans les mêmes proportions que nous le voyons, d'un volume plus grand ou plus petit que celui qu'il a actuellement. Le Créateur a donc eu nécessairement à opter, lorsqu'il a déterminé la masse totale de l'Univers entre une infinité de quantités plus grandes ou plus petites que celles qu'il a employées. Il est donc démontré que dans la supposition même des Fatalistes-Déïstes, c'est-à dire, dans l'hypothèse que la Sagesse divine ne fournit qu'un seul plan de l'Univers, cette espèce de fatalité laisseroit encore au Créateur le choix entre plusieurs partis indifférens à ce dessein. Donc, contre leur vœu, dans leur systême même, la liberté divine seroit prouvée.

En supposant que Dieu n'eût qu'un plan à exécuter, la liberté seroit encore démontrée.

Ces préliminaires une fois établis, il ne nous reste qu'à produire les prétendues démonstrations du Psycologiste, que

je regarde comme le représentant des Fatalistes-Déïstes ; il me semble qu'elles n'ont plus rien qu'on puisse redouter.

Premier raisonnement du Psycologiste. I. Part. Chap. 3.

Voici son premier raisonnement par rapport à l'objet du Fatalisme. « L'effet » répond à sa cause : l'Univers est l'effet » de la cause nécessairement parfaite, il » a donc toute la perfection qu'il pour- » roit recevoir. Il est bon. »

Il a été réfuté plus haut.

J'ai réfuté plus haut ce raisonnement auquel j'ai donné une forme plus réguliére en apparence, & plus forte que celle sous laquelle le Psycologiste l'énonce : Je répéte donc simplement que l'Univers est parfait, parce qu'il est exactement conforme au plan de la Sagesse éternelle. Il le seroit encore, s'il eût été construit sur un autre plan. L'Univers répond encore à sa cause, en ce qu'il a été produit par l'efficace de la parole de Dieu: *Dixit, & facta sunt.*

Comment l'Auteur soutient que l'Univers est un. I. Part. chap. 3.

Il continue. « L'Univers est un, parce » qu'il est tout ce qu'il pourroit être. La » cause premiére a produit le plus grand » effet possible ; Dieu a voulu, il a vou- » lu en Dieu. Sa volonté a rendu actuel » tout ce qui étoit possible. Dieu conti- » nue à vouloir ce qu'il a voulu, parce » qu'il est essenciellement ce qu'il a été, » & ce qu'il sera. »

On le réfute

Le ton eſt déciſif ; mais que l'oracle eſt obſcur ! *L'Univers eſt un , parce qu'il eſt tout ce qu'il pouvoit être.* Voila ce qu'on ne comprend pas ; car quel eſt ici le point de vérité ? Le Soleil ne pourroit-il être à l'autre foyer de l'orbite de la terre ? Le grand axe de notre orbite ne pourroit-il répondre , par ſes extrémités , à deux autres points , qu'à ceux qu'il traverſe dans le firmament ? L'hémiſphère ſeptentrional de notre terre , ne pourroit-il être coupé perpendiculairement par l'équateur , en ſorte que l'équateur actuel de la terre en fût devenu un méridien ? Tout diamétre de la terre n'eût-il pu lui ſervir d'axe , en lui conſervant l'applatiſſement aux pôles qu'on a découvert de nos jours ? &c. Car les variétés dont le monde étoit ſuſceptible , ſont conçues infinies.

Il implique que le plus grand effet poſſible ait été produit.

La cauſe premiére a produit le plus grand effet poſſible. La maſſe de l'Univers ne pourroit donc pas avoir un pied cubique de plus de matiére ? Elle ne pourroit donc être triple, décuple de ce qu'elle eſt. *Dieu a voulu , il a voulu en Dieu.* Mais vouloir en Dieu , c'eſt opérer ce qu'on veut , uniquement en le voulant ; c'eſt ſe ſentir toujours tout puiſſant, quelqu'uſage que l'on faſſe de ſa puiſſance , c'eſt la ſentir inépuiſable.

Car la toute-puissance seroit épuisée, & le pouvoir d'opérer par le vouloir seroit borné.

Notre Philosophe s'oublie ici certainement. Si dans la création de l'Univers, Dieu a produit le plus grand effet possible, comme cet Univers est borné, de quelque nombre de mondes qu'il lui plaise de le composer, la puissance de Dieu est donc bornée à un effet fini ? Elle est donc non seulement épuisable, mais épuisée? Comment l'Auteur caractériseroit-il de pareilles assertions ? Je le prie lui-même de leur donner le nom qui leur convient.

L'Auteur s'en tient apparemment à la conséquence légitime des principes de Locke. Celui-ci voulant que toutes nos connoissances ne soient que des sensations transformées ou comparées, & qu'elles ne puissent étendre nos vues au-delà de l'indéfini, il sentoit bien qu'on l'eût forcé d'avouer que Dieu n'est point réellement infini. Et c'est probablement en suivant la doctrine de son maître, que le Psycologiste définissant plus haut les attributs divins, s'exprime de cette maniére embarrassée.

Ibid. I. Part. c. 3.

Le Psycologiste n'accorde pas au Créateur la puissance in-

Les attributs « résident dans l'Etre » existant par soi. Ils n'ont donc aucune » cause extérieure de limitation ; ils sont » nécessairement ce qu'ils sont. Ils ne le » sont pas dans un certain degré, ils le

» sont absolument. L'Etre nécessaire a » donc toute la sagesse, toute la puissan-» ce, toute la bonté possible. Il est l'Etre » absolument parfait. » Que signifie cette affectation de substituer l'épithète *absolu* à *l'infini*, en parlant des perfections divines ? Je voudrois de tout mon cœur me persuader que je n'entends pas bien l'Auteur. Mais peut-on s'y méprendre ? Il range, comme nous en avons prévenu le Lecteur, la Divinité parmi les abstractions, parmi les possibles ; il lui donne toutes les perfections possibles, & selon lui, les possibles sont limités, comme l'Univers. Il ne dit de Dieu que ce qu'il a dit de l'Univers, à qui il accorde aussi toute la perfection possible. Cette réserve, quand il s'agit d'exprimer les perfections divines, est-elle supportable & bien religieuse ?

finie ; & en cela il tire la conséquence légitime du systême de Locke.

« Dieu a créé, parce qu'il étoit Dieu, » nous dit encore le Psycologyste, ses » perfections vouloient des êtres qui » goûtassent l'existence. En les créant, » il a satisfait à soi. Il les aime, parce » qu'il s'aime lui-même de l'amour le plus » parfait. »

Ce discours a besoin d'être examiné de près ; considérons-en toutes les parties en particulier. *Dieu a créé, parce qu'il étoit*

Il veut que l'Univers soit aussi nécessaire que Dieu.

Dieu. On croiroit que cela feroit propofé dans le même fens, que l'on diroit un tel a fait cette montre, parce qu'il étoit Horloger. Point du tout. L'Auteur entend que la création étoit auffi néceffaire que l'exiftence de Dieu. On fera bientôt convaincu que je prends bien fa penfée.

Les perfections divines exigeoient, felon l'Auteur, l'exiftence du monde.

Ses perfections vouloient des êtres qui goûtaffent l'exiftence. C'eft-à-dire, qu'elles exigeoient d'être repréfentées par des intelligences créées. Ce qui ne fignifie pas que les perfections divines font effenciellement imitables, mais quelles font néceffairement imitées.

En les créant, il a fatisfait à foi; c'eft-à-dire, dans l'efprit de l'Auteur, que Dieu s'eft rendu ce qu'il fe devoit effenciellement, qu'il a rempli un befoin éternel. Ce n'eft pas fon bon plaifir que Dieu a rempli librement en produifant des êtres.

Il les aime, parce qu'il s'aime lui-même de l'amour le plus parfait. Si Dieu a befoin des créatures, il les a réellement formées par l'effet de l'amour qu'il a pour lui-même; & l'on pourroit dire, dans cette fauffe hypothèfe, que tel ciron exifte, parce que Dieu s'aime infiniment : il aime les créatures, non pas parce qu'elles font fon bien, & qu'il en a befoin, mais parce

qu'il eſt le leur ; c'eſt pour cela qu'il veut en être aimé.

La fauſſeté de ces paradoxes eſt démontrée.

Quelles ſont les preuves de ces étranges paradoxes ? l'autorité ſeule du Pſycologiſte. Car il ne tente pas même de les rendre vraiſemblables. Il le tenteroit envain. Il eſt au contraire démontré que l'Etre néceſſaire ſe ſuffit à lui-même. Le bien-être nous vient de dehors ; le bien-être de Dieu eſt le goût intime de ſa ſubſtance. Rien ne peut contribuer à ſon bien ; ce qui exiſte dans le tems, & qui pourroit ne pas être, n'eſt pas eſſenciel à celui qui a la plénitude de l'être. De quelle nature ſeroient les beſoins qu'on lui prête ? Seroit-ce plénitude incommode ? Seroit-ce cette impatience d'agir qui tourmente les enfans, lorſqu'on les aſſujettit au repos ? Seroit-ce ce vuide inſupportable que nous trouvons en nous-même, lorſque nous ne ſommes pas occupés des objets extérieurs ? La vue des hommes ſeroit-elle pour Dieu, ce qu'eſt pour un Naturaliſte le ſpectacle que lui fourniſſe les travaux d'une ruche, ou d'une fourmilliére ? Dieu ne ſeroit certainement plus l'Etre néceſſaire & indépendant, s'il avoit beſoin de ſes ouvrages.

Si Dieu a des beſoins, il n'eſt ni néceſſaire, ni indépendant.

On répond que ſi Dieu a des eſpèces

Réponse dont on démontre le faux & la foiblesse.

de besoins, il les remplit nécessairement; au lieu que nous, foibles créatures, ne pouvons satisfaire les nôtres que sous le bon plaisir du Créateur. Développons cette prétendue solution. Dieu avoit besoin de créer le monde. 1°. Son bonheur dépendoit donc d'êtres distingués de lui. 2°. Ce besoin est éternel. Il n'a été rempli que dans le tems; donc hors du tems, Dieu avoit un besoin qui n'étoit pas rempli. Il étoit certain d'être heureux quelque jour, d'être sans besoins. Mais il ne jouissoit pas encore. Quelles sont les oreilles qui peuvent se prêter à un pareil langage?

Comment l'Auteur prétend prouver qu'un seul Univers étoit possible.

Un seul Univers étoit possible, selon le Psycologiste. En cela il raisonne conséquemment. Car si Dieu a besoin de l'Univers, comme l'Auteur le prétend, & si le besoin est le motif qui porte la cause suprême à créer, tout autre Univers que le nôtre n'est pas possible, dès qu'il n'est pas nécessaire au Créateur. Voici comme il développe sa pensée.

« L'entendement divin n'a point vu » différens Univers aspirer à l'existence.» Cela est exactement vrai. Le néant n'aspire point à exister. « La Sagesse, ajoûte-» t-il, n'a point choisi entre ces Univers » le meilleur. » Cela est encore vrai,

Mais en le lui passant, nous lui ferons observer qu'il contredit ici la définition qu'il avoit donnée ailleurs de la volonté divine, en l'opposant à la nôtre. Il disoit que nous voulons nécessairement le meilleur en apparence, & que Dieu veut nécessairement le meilleur réel. Nous lui accordons que Dieu n'a pas une imagination comme nous, ni des petits tableaux qui représentent ce qui pourroit être. Mais nous lui soutenons que le sens intime de sa toute-puissance fait connoître au Créateur toutes les maniéres dont il peut représenter ses perfections; un homme qui sent sa force, sçait quel poids il peut lever. L'Auteur continue.

Le monde parfait, parce qu'il répond aux desseins de Dieu.

« Un seul Univers étoit possible. C'é» toit celui dont Dieu a dit qu'il étoit bon. » Il étoit bon, parce qu'il répondoit à la » perfection de sa cause. » Voila ce que Dieu n'a pas dit. Le monde est bon, parce qu'il est exactement conforme au plan que Dieu en avoit formé, & qu'il remplit exactement ses decrets. « Il étoit, ajoûte le Psycologiste, » le plan de la » Sagesse, l'objet de la puissance qui n'a » point d'autres bornes que la nature » des choses. »

Contradictions admi-

C'est ainsi qu'on se jette dans des contradictions insoutenables, quand on se

ses par le Psycologiste. livre à l'enthousiasme en philosophant. L'Auteur perd de vue ce qu'il nous avoit dit des attributs divins, qu'ils n'ont aucune cause extérieure de limitation. Il nous apprend ici que la nature des choses borne la toute-puissance. Dieu connoît tous les moyens de représenter sa perfection infinie par des êtres limités, sensibles ou non, à l'existence. Voila la nature des choses par rapport à lui. En sentant ce qu'il est, il connoît tout ce qui peut le représenter; & si nous voulons en prendre une foible idée, imaginons que le sens de la coexistence de notre corps nous fait connoître tous nos traits, l'ensemble & la forme de tous nos membres; alors nous concevrons ce que devroit être une statue pour nous représenter fidélement.

Autre contradiction tout aussi palpable. L'Auteur nous dit dans la suite que Dieu a pu renfermer un monde dans un globule d'air: Dieu ne l'a pas fait. Voici la conséquence naturelle. Un Univers (l'Auteur entend par ce mot, un composé de plusieurs mondes, & les rapports passés, présens & futurs de ces mondes) un Univers, dis-je, où seroit un monde sous le volume d'un globe d'air, seroit différent de celui qui existe: Donc l'Auteur

teur conçoit très-distinctement qu'il pourroit y avoir un autre Univers, composé différemment de celui-ci. Comment peut-il donc affirmer si positivement qu'un seul Univers étoit possible ?

Le Psycologiste limite la puissance de Dieu, en lui rendant la création du mal aussi nécessaire que celle du bien.

Borner la Toute-puissance est un attentat ; mais on ne peut caractériser la maniére dont le Psycologiste la limite. Il y a du mal dans le monde, il n'est que physic, selon l'Auteur ; mais enfin un grand nombre de créatures éprouve des maux, & quelques-unes de tels, qu'elles détestent leur existence. Le nombre des heureux est très-petit en lui-méme, & le nombre de ceux qui croient l'être est très-borné. Il y a des espèces de créatures qui ne paroissent être destinées qu'à répandre des fléaux sur le genre humain ; les vents impétueux, la foudre, la gréle, les pluies excessives, le froid, la chaleur, les volcans, les tremblemens de terre, les maladies, la pauvreté ; & ce qui désole les hommes plus fréquemment, & plus universellement, la malice, la violence, & l'injustice de leurs semblables. Qu'est-ce que tout cela dans l'esprit du Psycologiste ? Tragédies, ou décoration de Tragédies, ressources nécessaires au Créateur. Ce ne sont pas des châtimens justement infligés, c'est sa maniére néces-

faire de se distraire & de s'occuper. Voila les paradoxes inconcevables du Psycologiste. J'avoue que l'Auteur ne s'exprime pas si naturellement. Il pourra même se récrier contre les expressions que je lui prête ; peut-être même niera-t-il qu'il ait supposé que Dieu ait eu besoin de l'Univers. Je préviens ses plaintes en le priant de bien peser la conclusion par laquelle il termine ses prétendus principes philosophiques.

Si ce n'est pas l'expression de sa doctrine, c'en est le vrai sens.

« Lorsque j'ai avancé que tout est né- » cessaire, j'ai avancé que la cause né- » cessaire ne pouvoit ne pas agir, ni agir » autrement ; cela revient à dire que la » cause nécessaire est ce qu'elle est. »

Joignons à ce discours mystérieux un texte que nous avons rapporté ailleurs, où l'on nous dit que *Dieu a satisfait à soi en créant les êtres* ; & que l'Auteur montre ensuite, s'il le peut, que dans ses principes, l'Univers n'a pas été nécessaire pour remplir un besoin du Créateur : & comme le mal est encore, selon cet Auteur, une partie essencielle à la beauté de l'Univers, qu'il essaye d'empêcher qu'on ne le conduise à cet aveu formel : Le mal du monde entroit dans le besoin essenciel de la Divinité comme le bien. Prétension étrange que la Théolo-

gie payenne n'eût pas même avouée.

Nous dira-t-il que le mal n'entroit ni dans les besoins, ni dans les projets de la Divinité; mais que Dieu voulant un certain bien, il en a résulté nécessairement, & malgré lui, des maux? C'est effectivement où il tente de se retrancher. « Le mal, dit-il, étoit l'effet nécessaire » des limites naturelles de la création. » Je n'entends pas cela. Que veut-il dire par la création? Est-ce l'acte de la cause qui opére par le vouloir? Et quelles sont, quelles peuvent être, les limite d'une telle cause? Est-ce l'effet de ce vouloir souverainement efficace? Cela présenteroit un bon sens; c'est parce que Dieu est tout-puissant, qu'aucun effet de sa volonté n'égale ni n'épuise sa puissance; & par cette même raison, tout être créé est nécessairement limité. Mais ce n'est pas le sens que l'Auteur a dans l'esprit; au contraire, dans son idée, les limites naturelles des êtres sont celles de la Toute-puissance, qui n'a pu ne les pas créer, ni les créer autrement qu'ils sont. Il doit donc dire que la limitation des êtres, est celle de leur cause; & il revient au même point d'où il tentoit de s'éloigner?

L'Auteur ajoûte: « L'Univers est bon » autant qu'il pouvoit l'être; il n'est pas

En quoi consiste la perfection du monde.

» aussi bon que sa cause, il n'est pas l'être
» existant par soi. »

Nous sommes déja souvent convenus que l'Univers est bon, parce qu'il remplit les fins du Créateur. Mais il est nécessaire d'expliquer ce qu'on doit entendre par cette bonté dont nous convenons; mais que l'Auteur & nous entendons fort diversement.

La perfection d'un ouvrage est relative à l'usage que l'artiste en veut tirer.

Quand on parle d'arrangement de parties dans la matiére, tout dépend de l'usage qu'on en veut faire. Un monceau de bled mis sans ordre dans un grenier, est arrangé comme il doit l'être, s'il n'est point exposé à se gâter. Un homme qui feroit distribuer son bled dans son grenier en compartimens, en imitant le gazon d'un parterre, seroit un vrai fol; & nous avons quelques folies de cette espèce. Nos carrosses sont ornés en dehors de peintures finies exposées à la boue. Quelle idée un étranger peut-il prendre du goût de notre nation pour la peinture, en voyant ce luxe si mal employé : il entre dans nos appartemens, il apperçoit quelques misérables tableaux sur des portes, sur des cheminées, au-dessus des glaces, qui lui rappellent les enseignes des boutiques & des cabarets de Londres. Il demande le cabinet de peinture, on l'envoye

sous la remise. Il se mocque de nous ; & je lui applaudis.

L'homme n'a qu'à se connoître pour trouver que son habitation lui convient, & est parfaite.

Tout ce qui remplit un dessein sage, est parfait ; & les plus belles choses déplacées, sont des défauts. Si l'Univers étoit un séjour destiné à l'innocence, tout y annonceroit les bienfaits du Créateur ; tout s'y rapporteroit au bien-être de ses habitans ; rien n'y seroit préparé pour servir de châtimens à des rebelles. Toutes les fables des Grecs commencent par la description du siécle d'or, c'est-à-dire, par l'image du lieu qu'habitoit l'homme innocent ; traces précieuses de la tradition défigurée par le mensonge. La surface de la terre n'est qu'un amas de débris aux yeux d'un Physicien ; & ces ruines, où il reste encore tant de beautés, nous annoncent une forme primitive, tout autre que celle que nous ne laissons pas d'admirer présentement ; & cette premiére forme fut disposée pour la vertu & la sagesse. Pour peu qu'on jette un coup d'œil sur les mœurs générales des hommes, on voit bien qu'un tel monde, où tout concourreroit à la félicité, ne conviendroit pas à une espèce d'êtres, dont le très-grand nombre ne vit que pour abuser de l'existence, non plus qu'un appartement orné de glaces,

& de plats-fonds peints par les plus grands Maîtres, ne conviendroit point pour y loger des chevaux.

Notre terre eſt donc telle qu'elle doit être pour des hommes deſtinés à mourir, maîtres d'uſer bien, ou d'abuſer de l'exiſtence; mis à l'épreuve durant quelques jours, afin de mériter, par leur aſſujettiſſement libre à des calamités qui leur ſont dûes, la ſtabilité du bien-être dans une vie qui ne finira point. Les bienfaits du Créateur y doivent éclater; les châtimens y doivent être préparés pour des coupables. Tous le ſont, puiſque tous y naiſſent ſujets aux miſéres qui y ſont ménagées; puiſque tous naiſſent en gémiſſant, & que les douleurs exceſſives des meres ſemblent être la punition, pour avoir donné le jour à des proſcrits. C'eſt ainſi qu'on doit raiſonner, lorſque l'on s'eſt fait la loi la plus rigoureuſe, comme je me la ſuis impoſée moi-même, de ne raiſonner que d'après des faits.

Le monde eſt parfait comme rempliſſant les vues de juſtice & de bonté de Dieu.

On n'eſt donc pas obligé de ſoumettre le Créateur à la fatalité, pour le diſculper des inconvéniens qu'on remarque dans le monde. Ils y étoient néceſſaires, comme deſtinés à une fin digne de Dieu. N'eſt-il pas horrible que dans l'alternative de dégrader Dieu, ou d'imputer au

desordre de l'homme constaté par l'expérience, les calamités naturelles de cette vie, on prenne le parti desespéré d'enlever la liberté à la Divinité ; que pour la dépouiller de sa justice qui nous fait peur, parce que nous sommes méchans, nous lui enlevions la toute-puissance ; tandis qu'en nous approfondissant nous-mêmes, il nous est démontré que nous sommes injustes, que nous naissons indifférens pour Dieu, & que cette indifférence fait tout le fond de la vie de la plûpart des hommes. Le monde est donc bon, puisqu'il remplit les fins du Créateur, qu'il sert également la justice & la bonté de Dieu. Il est bon pour nous-mêmes, puisqu'il fournit des épreuves au juste, quoique disproportionnées à la récompense qui lui est destinée, & des châtimens au méchant propres à le corriger ou à l'intimider.

On a été étonné, abbattu, consterné, par les tremblemens de terre qui ont ruiné Lisbone ; ces calamités funestes font sur nous, malgré nous, les impressions qu'elles devoient faire, selon les vues du sage Ordonnateur de toutes choses. Mais le Philosophe intrépide s'est mocqué de notre imbécillité : Phénomenes, a-t-il dit ; effets de la nature préparés depuis longtems ; pure physique. Oui,

Ce n'est pas être Philosophe de ne voir dans les phénomenes qui nous

intimident, que du physic sans dessein.

c'eſt bien pure phyſique que le jeu d'une mine ſous un baſtion : mais la mine a été pratiquée à deſſein ; & vous voulez que la Sageſſe infinie ait arrangé l'Univers à l'avanture, & ſans vouloir, ni ſçavoir ce qui réſulteroit de cet arrangement. Cette façon de penſer eſt réellement imbécille.

Le mal apparent dans le monde relatif à l'intérêt du corps auquel l'ame eſt unie.

Dans le vrai, aucun arrangement de la nature n'eſt mauvais en ſoi. Le déſordre des montagnes entaſſées les unes ſur les autres dans de certaines régions, outre ſon utilité, a de la grandeur, inſpire une certaine horreur qui intéreſſe, forme des perſpectives admirables dans de grands lointains, donne d'amples réſervoirs aux eaux. C'eſt donc relativement à nous, aux accidens qui nous arrivent, aux douleurs que nous éprouvons, aux menaces de la mort qui ſe préſentent partout, que certains arrangemens nous paroiſſent mauvais. Enfin c'eſt uniquement parce que nous tenons à l'Univers par l'intérêt du corps auquel nous ſommes unis, que certains phénomenes ſont pour nous un mal.

Loix de l'union de l'ame & du corps arbitraires.

Mais cette union de notre ame & du corps, ne nous paroît-elle pas arbitraire, & n'annonce-t-elle pas la liberté de ſa cauſe ? Voyons-nous dans la ſubſtance ſpirituelle des caractères qui indiquent la néceſſité

qu'elle ſoit unie à un corps organiſé, & à tel corps? Voyons-nous de même, de la part de nos corps, une néceſſité qu'ils ſoient ſoumis en beaucoup de choſes, & ſupérieurs en d'autres à une ame, & à telle ame? Quoi! cette boue individuelle modifiée, façonnée & organiſée avec tant d'art, exigeoit néceſſairement que mon ame lui fût unie, & je puis aſſurer que je vois quelque part cette néceſſité!

Loix arbitraires dans l'aſſignation de la douleur aux accidens que nos membres éprouvent.

Et dans les détails des loix de cette union, que de choſes arbitraires! Quoi! il eſt abſolument néceſſaire qu'une humeur âcre, picotant le petit rameau du nerf diſtribué dans une dent, ſoit l'occaſion d'une douleur exceſſive qui me déſeſpére, lorſque je ne riſque que la perte d'une dent qui ſera bien ſuppléée par 31 qui me reſtent; & un ulcère au poulmon qui menace ma vie, ne doit, par ſa nature, me cauſer qu'une douleur ſourde! La piquûre d'un frelon ſera ſuivie d'élancemens inſupportables; & la gangréne, cette corruption anticipée ſur celle qui ſuit la mort, ne me doit pas être ſenſible! Une paralyſie qui atrophie, & rend immobile la moitié de mon corps, ne me fera ſentir que l'impuiſſance de remuer les membres de ce côté-là, ne me fera

éprouver aucune douleur, & la menace de perdre un ongle qui sera bientôt remplacé, me met dans l'état le plus violent! Le cerveau où réside le principe du sentiment & du mouvement sera insensible; & l'on ne pourra m'arracher un cheveu dont l'intérêt est nul pour moi, sans me causer une douleur vive! Je perds subitement & totalement la vue sans douleur, & le seul appareil d'arracher un œil, fait frissonner : & l'on me fera croire que je vois dans cette distribution de la douleur une fatalité absolue pour moi! je n'y vois que des preuves accumulées de la liberté de Dieu.

La liberté de Dieu éclate dans la portion de domaine qu'il nous a donnée sur notre corps.

Nous voyons encore une autre preuve sensible de la liberté divine, dans la mesure du domaine qu'il nous a donnée sur nos organes. Un méchanisme compliqué, & très-sçavant, nous sert dans l'éternuement à expulser du cerveau une humeur âcre; des muscles de la poitrine nous sont soumis pour en chasser des humeurs épaisses; jusqu'au jeu de la respiration essencielle à la vie, dépend de notre liberté. Nous sommes les maîtres d'expulser la portion de la nourriture qui ne doit pas être employée à la réparation continuelle du sang. Dieu n'auroit-il donc pu étendre le bénéfice des loix de

l'union de l'ame & du corps ſur toutes les parties eſſencielles à la vie ? N'auroit-il pù ſoumettre à nos volontés les nerfs qui ſervent à mouvoir le cœur, ceux qui entrent dans le tiſſu des artères, & nous donner le pouvoir d'augmenter ou diminuer le mouvement du ſang, de dégager les vaiſſeaux engorgés, de rendre la tranſpiration ou moindre, ou plus abondante, de délivrer le corps de tout ce qui pourroit lui nuire ? Eſt-il quelqu'un qui osât aſſurer que le Créateur ne pourroit pas étendre les loix de l'union de l'ame & du corps juſqu'au détail que nous venons d'indiquer ? Si le Pſycologiſte ſaiſit cette vue (& il a l'eſprit trop bon pour ne la pas ſaiſir) il conviendra qu'il n'a pas la moindre raiſon de nier que Dieu n'ait pu ajoûter aux loix de l'union, celles qui nous rendroient maîtres du jeu intérieur de notre corps, & qu'il voit au contraire très-clairement que cela étoit poſſible ?

Nous l'avons peut-être perdu cet empire ſur l'intérieur de notre machine ; il eût été le germe de l'immortalité. Avec cette grande prérogative, le premier homme, l'homme innocent, eût toujours été en état de prévenir la mort, & la douleur que nous craignons quelquefois

Le domaine a peut-être été plus étendu dans ſon origine.

plus que la mort. Un désordre pressenti eût été bientôt rétabli. Il est étonnant qu'un Protestant qui croit la révélation, feigne d'ignorer l'état du premier homme avant sa désobéissance, dont la possibilité est clairement connue par la raison, & dont le fait est distinctement établi dans les divines Ecritures.

Le Psycologiste tâche de tirer à soi les Optimistes qui rejettent le Fatalisme.

Le Psycologiste voudroit bien attirer à son opinion certain ordre d'Optimistes, qui, supposant la liberté de Dieu & des hommes, prétendent que Dieu a tellement disposé l'Univers, qu'il y a sçu allier le plus grand bien moral & physic, avec le moindre mal qu'il étoit possible. Ensorte que, selon eux, l'Univers est la solution du problême dont nous avons déja parlé, de *maximis & minimis*, ou des limites de perfection & d'imperfection. J'ai fait voir que toutes les horreurs du Fatalisme retombent sur leur systême; j'ajoûte encore deux réflexions à ce que j'en ai dit: 1o. par rapport à Dieu, ce problême est nul, parce qu'il n'est rien de grand ni de petit pour lui, rien d'avantageux, ni de désavantageux: 2o. *Les*

Deux avis à ces sortes d'Optimistes.

données de ce problême seroient dans l'ordre moral, toutes les intelligences qu'il lui a plu de créer; la création d'aucun individu n'est point soumise à ce problême.

mais y eſt ſuppoſée : c'eſt une des données du problême. C'eſt à eux à prévoir comment ils défendront la liberté humaine, & la liberté de Dieu, en ſuppoſant que la Sageſſe éternelle a dû réſoudre le problême de *maximis & minimis* par rapport à l'ordre moral. Je les ſuppoſe très-diſpoſés à abandonner leur ſyſtême qu'ils ne conçoivent qu'aſſez confuſément, plutôt que de mettre Dieu & l'homme dans les chaînes de la fatalité. Quoique je ne conçoive pas bien comment ils pouvoient éviter cet inconvénient, quelque ſoit leur façon de penſer, & leurs reſſources à cet égard, le Pſycologyſte n'a pas droit de revendiquer leur ſuffrage, comme il le fait tacitement en ces termes:

Le Pſycologiſte met la fatalité dans la néceſſité de faire le monde avec le plus grand bien, & le moindre mal poſſible.

« Les déterminations de chaque être » ont leurs avantages & leurs inconvéniens. Un bien exclut un autre bien; » une propriété ſuppoſe une autre propriété; un arrangement répugne à un » autre arrangement; une force à une autre force; un degré à un autre degré. Le » divin Géomètre a vu le *maximum & le* » *minimum* de tout cela; & l'Univers eſt » la ſolution d'un problême digne de ſa » profonde ſageſſe. »

C'eſt ce que ſon ſyſ-

Sans doute tout eſt en guerre dans ce monde, tout y travaille à détruire ce qui

tême ne lui permet pas de suppo- ser.

l'environne ; & de ce conflit résulte l'accord & la perpétuité de l'Univers. C'est en cela que nous admirons la sagesse du Constructeur. Mais rien n'est admirable, si tout est fait nécessairement, si rien n'a pû être autrement. Or, telle est l'idée de l'Auteur : il n'y a ni problême de *maximis & minimis*, ni rien de possible au-delà de ce qui est, dans les principes qu'il nous débite. Il n'y a pas deux partis à prendre pour celui qui ne peut agir que comme il agit. Ne faut-il pas une sagesse bien profonde pour prendre un parti, quand on n'en peut prendre d'autre, quand on n'en connoît pas d'autre! La question de *maximis & minimis*, est celle d'une intelligence qui a un choix à faire ; & où Dieu pourroit-il choisir, si rien n'est possible que ce qui est ?

Certainement, dans tout ce que nous venons de voir de la part du Psycologiste, nous n'avons rien trouvé qui méritât le nom de preuves ; rien qu'on pût déduire de notre expérience, de nos sens, de la substance intime de notre ame, ni de notre commerce avec Dieu. Tout ce qu'il nous a débité sur la nature de Dieu, n'est donc qu'un systême d'imagination, bien loin de pouvoir être érigé en dogme, comme le voudroit le Psycologiste.

CHAPITRE VII.

Actes de foi du Psycologiste & des Optimistes-Fatalistes.

« * RIEN n'est aussi téméraire, rien » n'est aussi indigne de la gravité » & de la constance du Sage, que de dé» fendre, sans hésiter le moins du mon» de, une doctrine qu'on n'a pas assez ap» profondie, & qu'on ne connoît que » superficiellement. » C'est ainsi que Ciceron auroit qualifié le parti que prend le Psycologiste. C'est ce que j'appelle la foi profane des Fatalistes. C'est bien pis, lorsque des opinions qu'on qualifie de dogmes, ont un tel degré d'obscurité, qu'elles dégradent Dieu & l'homme, ruinent les fondemens de toute société, & de toute honnêteté, & font également disparoître les idées de juste & d'injuste, de vertus & de vices. Tels sont les articles qui font une partie du symbole du

* Nihil tam temerarium, tamque indignum Sapientis gravitate, atque constantiâ, quam quod non satis exploratè perspectum sit & cognitum, sine ulla dubitatione deffendere. *Cic. de Nat. Deor.*

Psycologiste, qu'il me paroit qu'on peut rendre de cette façon.

Symbole du Psycologiste.

Je crois que dans le Créateur la sagesse & la puissance sont illimitées sans être infinies; que l'Etre souverain a dû, par l'amour nécessaire qu'il a pour lui-même, créer l'Univers; qu'il n'en a vu qu'un seul possible, & a été obligé de le créer tel qu'il est; qu'il a subsisté éternellement dans le besoin senti des créatures; que n'ayant créé que dans le tems, il ne jouit que dans le tems; qu'il ne connoît aucun mal moral, aucune justice, aucune vertu; qu'il a créé des natures méchantes en beaucoup plus grand nombre, qu'il n'en a créé de bonnes, parce qu'il n'a pu faire autrement; conséquemment je crois que rien de ce qu'il n'a pas fait, n'est possible; que toutes nos idées de possibilité sont des chimères: enforte que tout homme qui pense que le centre de l'étoile polaire a pu être placé à un demi-pied du lieu qu'il occupe, est, selon moi, un extravagant. Je crois que l'Univers a, comme Dieu, toute la perfection possible.

J'avoue qu'il y auroit quelque changement à faire dans cette espèce de symbole profane, pour le rendre commun à quelques Fatalistes-Optimistes. Ceux-ci ne soumettent pas entiérement le Créateur à la fatalité. Ils supposent qu'il se suffit à lui-même qu'il a pu créer, ou ne

pas créer. Mais ils prétendent que ſuppoſé qu'il ait voulu créer, parmi une infinité de mondes poſſibles, il a dû à ſa ſageſſe de choiſir le meilleur; qu'il a connu le bien & le mal moral, comme les élémens néceſſaires du beau & du parfait; mais qu'il a dû combiner l'Univers de maniére qu'il y eût le moins de mal moral, & le plus de bien de cette eſpèce qu'il a été poſſible; que de cette immenſe combinaiſon, c'eſt-à-dire, des événemens qui concourrent dans le même tems, & de la ſuite totale de ceux qui ſe ſuccédent, il réſulte un ſpectacle digne de la grandeur & de la ſageſſe de Dieu; puiſque ce ſpectacle eſt dans l'ordre preſcrit par cette même ſageſſe; & c'eſt en ce ſens qu'ils diſent que l'Univers eſt très-bon.

J'ai démontré dans le Chapitre V. de cette troiſième Partie, que ces Optimiſtes, qui font réſoudre au Créateur la queſtion de *maximis & minimis*, ſuppoſoient fauſſement qu'il y eût un monde poſſible ordonné d'une autre maniére que le nôtre; & je n'y reviens plus. Une conſéquence néceſſaire de cette démonſtration eſt le renverſement de la liberté en Dieu, & dans la créature. Par rapport à Dieu, il eſt viſible qu'ils lui font un *Fatum*

de sa sagesse. Par rapport à l'homme, il est visible que dans ce système, personne ne peut vouloir ou faire que ce qu'il veut effectivement. Car l'homme ne peut pas faire ce que Dieu ne peut vouloir lui permettre, ou lui faire vouloir. Ils supposent donc gratuitement la liberté à l'homme, le réduisent à la pure spontanéité, & ne laissent aucun sens aux termes de vices & de vertus; ensorte que les aveux naifs du Psycologiste sont des conséquences si légitimes de leur système, qu'il est inutile de les développer davantage. Ils pourroient néanmoins objecter qu'ils donnent plus d'extension à la Toute-Puissance, puisqu'ils supposent que Dieu a pu créer à l'infini des mondes semblables en tout à celui-ci, qui seroient exactement distribués & formés sur le même modèle. Foible dédommagement pour la Divinité. Ni eux, ni le Psycologiste, ne pensent pas qu'ils ruinent totalement l'idée de la Toute-puissance, puisqu'ils doivent convenir que la raison suffisante de l'existence de la nature, n'est pas l'efficace de la volonté de Dieu, mais le *Fatum* qui donne la loi à cette volonté suprême, & qui la captive. D'après ces observations, il me semble que le symbole de ces Optimistes devroit se réduire à cet énoncé.

Je crois que la Sageſſe Divine ôte toute liberté au Créateur, excepté qu'elle lui laiſſe le pouvoir d'opter entre créer & ne pas créer. Sa ſageſſe ne lui fait connoître qu'un ſeul modèle du monde. Je crois que dans ce monde, eſt le plus grand bien moral & phyſic, joint au moindre mal moral & phyſic qu'il étoit poſſible. La plus petite faute de plus ou de moins, l'époque d'un événement avancée ou reculée d'un inſtant, un enfant mort-né qui auroit vêcu, ruineroient toute l'harmonie de l'Univers. Quoique Dieu ne puiſſe vouloir permettre, ou m'inſpirer autre choſe que ce que je fais, je crois pourtant avoir le pouvoir de vouloir toute autre choſe, & que je ſuis libre, tandis qu'il ne l'eſt pas à cet égard. Par ce pouvoir que je reconnois en moi, je conſerve la vraie idée de la moralité des actions; & je conſerve la liberté au Créateur, non ſeulement en ce que je confeſſe qu'il a pu créer, ou ne pas créer; mais encore en ce que je ſoutiens que Dieu auroit pu créer une infinité de mondes formés ſur le modèle de celui-ci. Si le Néron d'un de ces mondes y étoit placé dans un ſiécle différent de celui où il a vêcu dans le nôtre, cet autre monde ceſſeroit d'être conforme à ſon modèle, & ſeroit indigne de la ſageſſe de Dieu.

Je ne ſçai ſi dans ce ſymbole, on reſpecte plus la Divinité; mais je penſe qu'il n'eſt pas plus raiſonnable que celui du

Psycologiste. Ne vaut-il pas mieux réduire notre créance à ce point de fait : Que nous ignorons les desseins de Dieu, mais que nous sçavons qu'ils sont justes & saints, & qu'il ne nous appartient point d'en juger ?

CHAPITRE VIII.

Du projet d'accorder la foi avec la raison ; & de la distinction du monde intelligible & du monde sensible dans un ouvrage nouveau.

UN Auteur moderne vient d'établir une sorte de Fatalisme si subtil, qu'il ne l'apperçoit pas lui-même, & qu'il ne soupçonne pas même s'écarter de l'orthodoxie la plus exacte. On ne peut lui supposer aucune mauvaise intention. Son but est d'établir les principes de la foi sur le simple raisonnement ; & quand on se trace une pareille route, il n'est pas étonnant qu'on parvienne aux paradoxes les moins intelligibles.

L'Auteur doit être éclairé sur l'inutilité de son projet.

Comme je cherche plus à l'éclairer qu'à le contredire, & que je pense que son Fatalisme ne vient que de la passion qu'il a de lier les dogmes de la foi aux principes de la raison humaine, je crois qu'il est à propos de le desabuser des

espérances dont il s'est flaté à cet égard. Ce n'est pas toujours travailler sûrement à desabuser un Auteur d'un systême auquel il est affectionné, que de lui en démontrer le faux. Ce sont les idées dont il se repaît qu'il faut combattre, & souvent ces vues sont très isolées par rapport au systême même. Je crois donc qu'avant d'attaquer le systême de cet Auteur estimable, il faut lui faire sentir l'inutilité des efforts qu'il fait pour tirer de notre raison le fond des dogmes révélés.

Emblême de la foi & de la raison.

Si l'on veut jouir en plein jour de la décoration brillante du firmament, il faut se dérober à la lumiére du soleil, descendre dans un lieu profond où l'effet de ses rayons soit presqu'insensible. Car l'éclatante lumiére de cet astre ne peut nous servir à voir les étoiles, comme celle des étoiles ne nous aide point à voir le soleil. Chacun de ces corps immenses fixés au firmament, ne forme pour nous qu'un point lumineux qu'on ne peut analyser, & qui ne nous rend point visibles les autres astres fixes comme lui. Cependant les foibles effets réunis de tous ces flambeaux si éloignés de nous, ne laissent pas de diriger notre marche, lorsque toute autre lumiére nous manque.

C'eſt l'emblême de la foi dont la lueur ſombre éclaire pour nous les objets que la raiſon ne peut découvrir. La raiſon ne peut nous faire voir les objets de la foi, & la foi ne nous eſt pas donnée pour connoître les objets de la raiſon.

Deux excès à éviter.

L'orgueil philoſophique veut juger de tous les myſtères, même les plus profonds, par la lumiére naturelle. Tel Philoſophe ne veut voir les étoiles qu'à la faveur des rayons du ſoleil ; c'eſt à-dire, qu'il veut que la raiſon lui révéle les myſtères du ciel, & le faſſe pénétrer juſques dans le ſein de la Divinité. Tel autre au contraire ne veut connoître les corps qui l'environnent qu'à la lumiére des étoiles. Il prétend nous démontrer par la foi ce qui eſt du reſſort de notre intelligence. Tous deux donnent dans des excès oppoſés preſqu'également dangereux. Le premier perd la foi, & veut entraîner les autres dans ſa chute funeſte. Le ſecond au contraire prête ſa main profane à la foi ; il croit même l'orner, & il ne fait que la rendre ridicule & déraiſonnable. Au lieu de la faire goûter aux incrédules, il les ſouleve contre elle, & en même-tems il détruit, ou retarde les progrès de la raiſon. Suivez la lumiére naturelle juſqu'où elle peut vous conduire;

elle vous menera aux portes du Christianisme ; & vous faisant sentir la nécessité de la révélation, elle vous inspirera le desir de vous assurer que le Créateur s'est expliqué sur les problêmes qu'elle ne peut résoudre, & dont elle sent l'extrême importance. Enfin appellez-la encore à votre secours, lorsqu'il faudra constater les faits sur lesquels la révélation est appuyée, & elle fera pour vous un guide assuré. Elle ne vous laissera qu'aux mystères, en vous apprenant qu'elle doit se taire quand Dieu parle, & qu'alors vous devez plutôt adorer que raisonner.

Comment la raison prépare à la foi.

Elle ne vous inspirera pas cette folle idée, que pour croire ce que Dieu dit, il faut que nous le trouvions conforme à notre façon de penser. Elle vous dira au contraire que, comme le Géomètre a deux méthodes, l'une pour la théorie, l'autre pour la pratique, qu'il démontre à ses éleves ses sublimes théorêmes, & en donne seulement les résultats à l'ouvrier, pour guider celui-ci dans les différens usages de son art, sans l'éclairer ; de même Dieu peut déclarer aux intelligences ce qu'il est, & ses desseins sur elles, en les traitant comme de vils artisans propres à retenir des théorêmes, & les procédés sûrs pour exécuter un

problême, & incapables d'en ſaiſir les raiſons, & de les démontrer. Il peut leur révéler ſous des voiles myſtérieux quelle eſt ſa nature, & leur apprendre ce qu'ils doivent faire pour mériter, par une humble confiance en la ſcience de leur ſouverain Maître, le bonheur de voir la vérité ſans voiles. Ceux qui connoiſſent bien le Chriſtianiſme, ſçavent que les myſtères ſont des eſpèces de théorêmes dont Dieu nous apprend ſimplement l'énoncé, & qu'il ne nous démontre pas, mais qui ſont tous deſtinés *à la pratique* de la vertu; à joindre à nos devoirs naturels envers Dieu les droits aux biens éternels perdus par la nature; à revêtir nos actions d'une dignité à laquelle la nature même conſervée dans l'intégrité & dans l'innocence ne pourroit aſpirer; à nous faire mériter par quelques courtes épreuves l'immobilité dans le bien-être; à détruire notre amour naturel & idolatre pour les corps, en nous inſpirant un amour dominant pour le ſouverain bien, incompatible avec le goût dominant de notre libre arbitre, pour tout ce qui fait diverſion à la préſence de Dieu.

Dans la foi nous ſommes traités comme des Praticiens incapables de ſaiſir une théorie.

Si notre orgueil nous fait murmurer de ce que nous ſommes traités comme d'ignorans praticiens, la raiſon nous re-

proche

proche notre imbécillité. Qu'est-ce que l'homme qui veut tout sçavoir ? Un aveugle-né par rapport aux objets qu'offre le ciel, où ses lumiéres naturelles ne peuvent atteindre, & qu'il ne peut expliquer lorsqu'on lui en fait le détail. Etudions la conduite d'un misérable privé dès sa naissance de tout usage de ses yeux. On lui a dit que ces yeux qui lui sont inutiles, sont des organes d'un cinquième sens dont il n'a & ne peut avoir d'idées; qu'à l'aide de ce double organe, les autres hommes connoissent tout d'un coup la figure, la grandeur, l'éloignement, ou la proximité des corps; que dans cette façon d'appercevoir, les objets paroissent revêtus de la maniére la plus belle & la plus variée; qu'outre la chaleur qu'on sent auprès du feu, on a la satisfaction d'y voir les jeux de la flamme & ses couleurs, & que ce même feu fait connoître tous les objets dont on est environné; que par la lumiére, tout invisible qu'elle est, on connoît le mouvement des objets, soit voisins, soit dans un grand éloignement; qu'à sa faveur on apperçoit la figure du soleil éloigné de nous de 30 millions de lieues, & cela en un instant, dès qu'il se montre à l'horison, ou qu'il est dégagé d'un nuage qui

Ou comme des aveugles nés.

le couvroit ; qu'une heure après que le ſoleil eſt couché, tous les hommes rentrent dans les ténèbres, à moins que le feu, les étoiles, ou la lune, ne les éclairent ; que la nuit le ciel eſt paré d'une infinité de points lumineux qui tournent autour de nous, excepté qu'une de ces étoiles paroiſſant toujours fixe au même lieu, guide les navigateurs dans leurs longues routes ; que ces étoiles ſont peut-être pluſieurs millions de fois plus éloignées de nous que n'eſt l'aſtre qui réchauffe toute la nature ; qu'enfin un aveugle doit plus compter ſur les yeux de ceux qui en ſçavent faire uſage, que ſur toutes les précautions qu'il peut prendre pour faire ſon chemin, & qu'un chien qui voit le menera plus vîte & plus ſûrement qu'il ne pourroit ſe conduire lui-même, en tâtonnant avec ſon bâton. Cet aveugle, dès ſa plus tendre jeuneſſe, croit tout cela, & il a une pleine confiance dans cette manière de reconnoître les objets par le ſecours des yeux dont il ne ſoupçonne pas même l'uſage ; & vous vous refuſeriez de croire Dieu même ſous prétexte que vous ne comprenez pas ce qu'il vous annonce !

L'aveugle ſe confie à une façon d'appercevoir dont il n'a aucune idée.

Application de la comparaiſon de l'aveugle-né

Telles ſont les leçons de la raiſon. Appliquons-les aux deux eſpèces de Philoſophes, qui veulent ſonder les myſtè-

res de la Divinité même. Que diroit-on de l'aveugle-né qui ne voudroit point accepter les ſervices que les hommes aidés du ſens de la vue peuvent lui rendre, ſous prétexte qu'il lui eſt impoſſible de concilier leur maniére d'appercevoir par le ſecours des yeux, avec celle dont il s'aſſure de l'exiſtence & de la préſence des corps par le miniſtère des autres ſens? Il ne conçoit pas même que cette façon d'appercevoir ſoit poſſible, puiſqu'il n'en a point d'idée. Ce que l'on diroit de l'extravagance de cet aveugle opiniatre, on doit le dire de ces prétendus eſprits forts, qui refuſent de croire les myſtères, & qui, pour juſtifier leur obſtination, alléguent l'impoſſibilité où ils ſe trouvent de les accorder avec leurs idées. S'ils étoient aveugles-nés, ils compteroient ſur le myſtère de la viſion des autres hommes, ils imploreroient du ſecours avec confiance, & ne perdroient point le tems à concilier la maniére dont ils connoiſſent les corps par les quatre ſens qui leur reſtent, avec la façon de les voir par un cinquième ſens, non plus que nous ne cherchons point à découvrir quel ſeroit un ſeptième ou huitième ſens. aux incrédules.

Un aveugle-né pourroit avoir l'eſprit

* Et à ceux qui croient expliquer les mystères.

assez pénétrant, pour apprendre la Géométrie. On en a vu qui possédoient tellement cette science, qu'ils étoient même capables de l'enseigner aux autres. Un aveugle né de cette espèce pourroit donc prendre de justes idées de l'optique, de la dioptrique & de la catoptrique. Il sçauroit que chaque point d'un objet renvoye un faisceau conique de traits en ligne droite qui couvrent la prunelle, que ces traits souffrent des réfractions dans l'œil; que ces réfractions font converger les rayons, en sorte qu'ils forment un autre cône, dont le sommet marque un point de l'objet sur la rétine. En un mot il sçauroit expliquer tout le méchanisme de la vision dans l'œil; cependant il n'auroit pas plus d'idée de ce mystère dans l'ame.

Conduite d'un aveugle-né qui prétendroit expliquer le mystère de la vision.

Cet aveugle-né rassemble d'autres misérables comme lui, & leur dit: Je suis enfin venu à bout de comprendre ce que c'est que voir; je vais vous l'expliquer clairement. La plûpart n'entendroient point ses explications, & se mocqueroient de lui. Ceux qui les saisiroient, s'en mocqueroient encore. Vous prétendez, lui répondroient-ils, que l'image des objets est représentée, est peinte au fond de l'œil de ceux qui voyent. Conce-

vez-vous ce que vous dites ? Avez-vous la moindre idée de couleur, d'image, de peinture: Non, diroit-il, mais je vas vous le faire comprendre. Croifez deux bâtons, enforte que l'extrémité de l'un touche un pied de votre chaife, tandis que l'autre extrémité en atteint le haut. L'éloignement de vos deux mains ne vous fait-il pas piger de la hauteur de ce pied ? Eh bien ! la lumiére eft un grand nombre de petits bâtons, peut-être mille millions de fois plus déliés qu'un de vos cheveux, ils fe croifent, une des extrémités de chacun eft à un point de l'objet, l'autre touche le fond de l'œil. L'objet donne un petit coup au filet, le coup retentit au fond de l'œil; & tous ces petits coups fentis y forment une image. Il y a fept efpéces de vibrations propres à chaque rayon, comme les cordes de votre violon, ou fept efpèces de fremiffemens particuliers, qui répondent aux fept tons de la mufique. Tel rayon avec telle vibration frappe dans fa mefure le fond de l'œil; & cette maniére dont la rétine eft frappée, eft, par exemple, le rouge; telle autre efpèce de vibration donnera du verd, &c.

Les plus fpirituels des aveugles trouveroient quelque chofe de fpécieux dans

Comment les plus fpi-

Les spirituels des aveugles discuteroient les enseignemens de leur confrere.

ce raisonnement ; ils seroient peut-être assez fols pour croire s'être mis au fait de la nature de telle couleur. Mais s'ils s'avisoient de réfléchir sur la comparaison des tons sur le violon, ils observeroient qu'ils entendent les sons, & ne sentent nulle part, au fond de l'oreille, l'espèce de frémissement qu'ils sentent à la corde sous le doigt. Ils observeroient donc que la sensation du son n'est point un tel frémissement communiqué aux fibres du cerveau, puisqu'ils sentent le son, & qu'ils ne sentent point l'espèce de vibration qui l'occasionne. C'en seroit au moins assez pour les mettre sur la voie de demander à quelqu'un dont les yeux sont bons, si, quand il voit du rouge, il sent au fond de la rétine, s'il sent de petits coups dans un certain ordre de vibrations, s'il appelle rouge l'ordre & le nombre des coups de cette vibration. On lui répondroit qu'on ne sent rien au fond de l'œil, ni vibrations, ni ordre, ni nombre de coups. Sur ce témoignage, l'assemblée ne manqueroit pas d'applaudir au sçavoir de son Docteur par beaucoup de huées & de grands éclats de rire ; & lui donneroit sans doute ce bon avis. *Tirez le plus de service que vous pourrez de la faculté de voir accordée aux autres hommes, & ne vous tour-*

mentez point inutilement pour la comprendre ; puisqu'ils l'ignorent absolument eux-mêmes.

Tel sera le sort, & ils le méritent bien, de nos Chrétiens, qui, pénétrés des meilleures intentions, veulent établir les vérités de la foi sur celles que la raison nous fait connoître. Toutes nos lumiéres naturelles, ménagées avec la méthode la meilleure, ne nous feront jamais comprendre ce que Dieu est en lui-même, ce que notre ame devient après la mort ; je veux dire de quelle espèce de sensations elle est susceptible après la séparation des corps, & quelle sera pour lors sa maniére de voir & de connoître. Tournons notre imagination, comme il nous plaira, elle ne nous assurera point s'il est quelque moyen d'être fixé irrévocablement dans la justice, & dans le bien-être, si nous ne sommes pas éternellement livrés à notre instabilité naturelle, comme le pensent les Sectateurs de la métempsicose. La foi nous donne la solution de ces grands problêmes, mais elle ne nous le démontre pas. Et notre raison ne peut suppléer ces démonstrations, non plus qu'un aveugle-né, en réunissant toutes les expériences que lui aura fourni l'usage de ses quatre sens, & les comparant au témoignage de ceux qui voyent clair, ne peut

Nos conciliateurs de la foi avec la raison, ressemblent a l'aveugle Docteur.

ſe donner une idée nette du cinquième ſens qui lui manque.

On eſpére que l'Auteur goûtera ces avis.

J'eſpére que l'Auteur de l'Accord de la foi avec la raiſon, homme diſtingué par ſa naiſſance, par ſon génie & par ſes connoiſſances, prendra en bonne part les avis que j'oſe lui donner. Il ſentira ſans doute combien il eſt dangereux d'établir ſa foi ſur des opinions & ſur des abſtractions, parce qu'on s'accoutume à lier le certain avec l'incertain, à faire dépendre l'un de l'autre; & le ſyſtème venant à être ruiné, la foi eſt entraînée: on croit avoir eu tort de croire des vérités qu'on avoit appuyées ſur l'erreur. Il reconnoîtra ſans doute avec humilité, que la maniére dont il prétend concilier nos myſtères avec nos connoiſſances naturelles, peut-être plus qu'hazardée; mais que l'autorité ſur laquelle il reçoit nos myſtéres, ne peut ſe tromper; ou plutôt il a déja ſenti cette différence, puiſqu'il ſoumet ſa doctrine au tribunal de l'Egliſe. Je ne le ſuivrai donc point dans la maniére dont il arrange, & dont il défend ſa prétendue conciliation. Je ſuis très-perſuadé qu'elle ne lui fera point de partiſans, ni au dedans, ni au dehors de l'Egliſe. Mais ceux qui en ſont les ennemis les plus déclarés, pourroient trouver

quelques avantages dans la maniére dont il parle de la liberté de Dieu, il faut les leur enlever, & rentrer ainsi dans mon sujet.

Précision que fait l'Auteur entre le monde intellectuel, & le monde sensible.

L'Auteur a le génie élevé, il aime à généraliser ses idées, & souvent bien au-delà de ce qu'elles peuvent l'être. Il se jette dans les abstractions les plus profondes, & dans des précisions très délicates. Par exemple, il veut que la liberté ne soit pas un attribut absolu de la Divinité, & qu'il le soit à l'égard des créatures; & l'on ne peut saisir la valeur de cette précision, qu'autant que l'on s'est bien mis au fait de la distinction qu'il croit voir entre le monde intelligible & le monde sensible. Je ne sçai comment des personnes très-sçavantes qui lui ont donné de très-sages avis sur ce qu'il dit des Mathématiques, de la Physique, & sur sa maniére de déduire nos mystères du fond même de la raison, ont fait assez peu d'attention à la distinction dont je parle, quoiqu'elle soit comme le pivot sur lequel roule toute la doctrine singuliére de l'Auteur. Ils auront sans doute regardé son monde intelligible ou intellectuel, ainsi qu'il l'appelle, comme l'objet de la science des possibles; & ils auront pensé que c'est suffisament recon-

noître la liberté en Dieu, que de confeſſer qu'il ne doit au monde ſenſible ni l'exiſtence, ni la manïére d'exiſter ; ou bien ils auront penſé que ſon ſyſtême rentroit à cet égard dans celui de Leibnitz, ou du P. Malebranche. Mais il différe eſſenciellement de ces deux opinions. Chez Leibnitz, le cabinet éternel des conditionnels n'eſt point créé ; c'eſt un objet néceſſaire de la contemplation éternelle du Créateur ; & de même chez le P. Malebranche, le monde intelligible eſt encore l'objet néceſſaire de la Divinité. Mais le monde intellectuel du Conciliateur, eſt en même-tems créé néceſſaire & éternel. Je partagerai volontiers avec ces habiles Cenſeurs les ménagemens qu'on doit à la droiture, & aux pieuſes intentions de l'Auteur. Mais j'appréhendrois que ſur l'article délicat auquel ils ont fait peu d'attention, la condeſcendance que j'aurois pour lui, ne favorisât les amateurs des paradoxes ; eſpèce ſi prodigieuſement multipliée parmi nous, & principalement les Spiritualiſtes & les Fataliſtes.

Il penſe comme les Spiritualiſtes.

Il paroît que c'eſt en ſuivant les premiers qu'il a imaginé ſon monde intellectuel, que j'apellerois plus exactement ſon monde inconcevable. Il part des idées

abſtraites qu'il s'eſt faites de la Divinité pour diſtinguer un monde intellectuel créé & éternel, & un monde ſenſible produit dans le tems. Voici comment il procéde.

Accord de la foi & de la raiſon. II. Part. c. 2.

« Il eſt d'abord viſible que Dieu ne » pouvant qu'être, nulle variation ne » peut exiſter en lui. » Cela eſt certain ſans être compréhenſible. « S'il ſe meut, » il doit toujours ſe mouvoir. » Ceci n'eſt ni certain, ni compréhenſible, ni même intelligible. Car l'idée du mouvement comprend celle d'une variation ſucceſſive, ſoit dans le ſens phyſic, ſoit dans le ſens figuré. « La maniére d'être » de Dieu ne peut changer, & Dieu eſt » conſtament le même dans ſon éterni» té. » Je ne ſçai ce qu'on veut dire, quand on parle de maniére d'être en Dieu.

Principe fondamental de ſa doctrine.

« Tout étant infini dans l'infini, ajou» te-t-il, le vouloir & le faire dans Dieu » concourrent au même point, & l'on » ne peut dire que l'un ait précédé l'autre. » Par conſéquent le monde eſt éternelle» ment créé; parcequ'il eſt l'effet d'une » volonté éternelle, & que rien n'a pu » commencer dans un Etre éternel à la » différence des êtres créés & variables » pour qui tout commence & finit. »

Ne disons de Dieu que ce que nous en sçavons; sur quelque sujet que nous traitions, nous ne devons avoir d'autre méthode. On donne ici pour loi générale, que tout est infini dans l'infini, comme si c'étoit une vérité abstraite & universelle qui convînt à plusieurs individus. Il n'est qu'un infini. Celui dont nous sentons la présence, le terme auquel nous comparons tout ce qui est fini: Dieu en un mot. Le vouloir & le faire ne sont pas en lui, comme dans les créatures, dont les volontés n'ont aucune efficace sur leurs propres membres au-delà de celles que le Créateur leur prête. Lui seul fait en voulant.

Ce que nous sçavons de l'éternité & du tems sans le comprendre.

Mais ce qu'il fait, est comme il le veut, & quand il le veut. Si un homme vouloit que le soleil restât au même point du ciel durant six heures, & que cela se fît uniquement par ce vouloir, cet homme auroit un pouvoir infini. Si le même homme vouloit que le soleil ne s'arrêtât qu'au bout d'un siécle, & que sa volonté fût réalisée à cette époque précise, uniquement en vertu de son ordre, le délai de l'exécution compris dans ce même vouloir, rendroit-il sa puissance moins infinie? Il n'est point de tems en Dieu; mais Dieu est le Créateur du tems, &

le tems par sa continuité successive & interminable a quelque commensurabilité avec l'immensité divine toujours actuelle, & toujours la même ; quoique le tems soit une suite d'instans présens qui se succédent en périssant, & que l'immensité n'ait point de parties. Ainsi cette question, quoique familiére à nos anciens Scholastiques, *A quel point de l'éternité divine le monde a-t-il été créé?* pour ne la pas traiter comme elle le mérite, est très-déplacée, parce qu'il n'y a pas de points qui se succédent dans l'éternité divine. Dieu se définit ce qui est, parce qu'il n'a point de durée, comme nous, qui à chaque instant nous survivons en quelque sorte à nous-mêmes, puisque notre durée passée n'est plus. On ne peut donc pas dire, qu'en Dieu le vouloir & le faire concourent au même point de l'éternité. Son vouloir est éternel comme lui. Mais le terme de son vouloir est nécessairement différent du Créateur, est fini par conséquent. Voilà ce que nous sçavons tous. Ne disons rien plus.

L'Auteur prétend que les effets de la volonté divine sont éternels.

Tout au contraire, notre Auteur prétend que, comme la volonté créatrice est éternelle, ses effets le sont aussi. « La » cause, dira-t-on, n'a donc point pré- » cédé l'effet ? non ; car dans Dieu, il

» n'y a qu'un tems néceſſairement pré-
» ſent dans lequel rien ne précéde, &
» rien ne ſuit. La cauſe dans le tems fini
» précéde toujours l'effet ; mais il n'en
» eſt pas de même dans le tems immua-
» ble, où tout eſt éternellement préſent.
» Le premier & le dernier homme ont
» été produits au même inſtant. » C'eſt mal s'expliquer. Il n'y a pas d'inſtant dans le tems immuable, comme il appelle avec beaucoup de dignité la durée de l'Etre ſuprême. « Car, ajoûte-t-il l'or-
» dre ſucceſſif n'eſt qu'un développement
» pour la créature, en Dieu tout eſt
» continuellement développé. Et voilà
» pourquoi les ſiécles futurs ſont déve-
» loppés pour lui, quoiqu'ils n'exiſtent
» pas encore pour nous. »

A travers les ténèbres dont ce texte eſt obſcurci, on entrevoit que l'Auteur diſtingue un Univers coéternel à Dieu ; effet de la volonté divine, lequel Univers n'a point une durée ſucceſſive ; & c'eſt ce qu'il appelle le monde intelligible, & il reconnoît de plus un monde dont la durée eſt finie & ſucceſſive, où la cauſe précéde toujours l'effet ; & c'eſt ce qu'il nomme le monde apparent. Or, ce monde apparent dont la durée eſt ſucceſſive, qu'eſt-ce dans l'eſprit de l'Au-

teur ? eſt-ce un terme de la volonté créatrice ? eſt-ce une collection de ſubſtances créées ? Voila donc un effet qui ne coexiſte pas à la volonté créatrice ; qui ne ſe réunit pas au même point avec cette volonté. Ce qui renverſe abſolument le principe d'où l'Auteur eſt parti. Ce monde apparent, le ſoleil, la lune, la terre, les plantes, le premier homme, le dernier, toutes les générations des hommes, ne ſont-ils pas l'effet de la volonté divine ? ou ils ne ſont rien, ou ils ſe ſont créés eux-mêmes.

Selon l'Auteur, l'Univers intelligible & le ſenſible ſont le même être vu différemment par le Créateur, & par les créatures.

L'Auteur a preſſenti cet embarras, & pour s'en tirer, il croit prendre un parti mitoyen. Il donne l'Univers intellectuel & l'apparent pour le même être, lequel étant vu par le Créateur, & tel qu'il eſt réellement, coexiſte à une durée actuellement immenſe ; & ſous ce rapport avec la Divinité, eſt l'Univers intellectuel, tel qu'il eſt vu par le Créateur. Mais en tant que ce même Univers eſt vu par les intelligences qui en ſont partie, en tant qu'il eſt ſenſible pour nous, ce même Univers exiſte d'une maniére variable & ſucceſſive, il a un commencement. Ainſi, moi, ma ſubſtance ſpirituelle, ma ſubſtance corporelle, ſont dans le vrai des choſes coéternelles à Dieu ; mais vis-à-

vis de moi, elles ont commencé, elles ont une durée successive. Les époques de ma naissance, de mon enfance, de ma jeunesse, sont les manières dont je me connois; mais Dieu ne voit rien de successif hors de lui, pas plus qu'en lui-même. J'indique trop à qui appartient en premier le systême que nous donne ici l'Auteur. Si je disois un mot, il seroit surpris & humilié de la rencontre. Mais je suis très-fortement convaincu qu'il n'a pas puisé dans cette source bourbeuse & empoisonnée. Voici sur quoi je juge que ce que je viens d'expliquer sur la distinction des deux mondes, est le point précis du systême de l'Auteur.

« L'Univers, dit-il, qui n'existe, à nos » mesures, que depuis 6000 ans, existe » en Dieu de toute éternité, parce qu'il » n'y a point de momens variables en » Dieu, & que tout y est fixé & perma» nent. » C'est donc le même Univers qui n'existe, à nos mesures, que depuis 6000 ans, qui coexiste a la Divinité; & ce n'est qu'en apparence que le monde a ce nombre d'années. Car l'Auteur veut même que l'idée du passé & du futur n'ait aucun objet réel; & il a raison dans ses principes, puisque, selon lui, Dieu ne peut rien faire qui ait un commencement,

& dont la durée soit successive. Voyons la maniére dont il présente ce nouveau paradoxe.

« Je me vois, dit-il, actuellement au » lieu où la partie physique de mon être » a été, & n'est plus. J'apperçois déja » le lieu où je dois me rendre ; & à » raison que je considére que mes sens » ont envisagé un tel objet, & doivent » en envisager un autre, j'appelle ceci le » passé & le futur. Mais il est aisé de voir » que ce ne sont là que des noms qui » n'offrent rien à mon esprit ; puisqu'en » effet, ou je n'apperçois rien, ou je » verrai dans le tems présent. » Il est très-vrai qu'on ne voit que dans le présent, le passé & le futur. Mais le terme d'où je suis parti, celui où je suis, l'invalle qui les sépare, tout cela ne sont point des noms vuides de sens, puisqu'ils existent.

« Si nous écartons, ajoûte-t-il, de » nos idées le tems présent, & le tems » futur, *lesquels ne sont rien en effet*, nous » retombons dans ce même infini, qui » est un tems nécessairement présent, » dans lequel tout est continuellement » produit. Par conséquent les opérations » de la Divinité concourrent au même » tems ; & la succession, & les change-

» mens que nous remarquons dans l'U-
» nivers, n'existent que pour nous, & dans
» le monde sensible. »

On ne peut se déclarer plus ouvertement pour le Spiritualisme universel. Le soleil, les astres, leur cours, la terre, le corps des hommes, mes sensations présentes, passées, ou futures, tout cela n'est que façon d'appercevoir. Mon rêve de cette nuit, & ce que je fais actuellement, ne sont distingués qu'en apparence. Le mouvement n'est rien, non plus que le repos. Point d'étendue hors de nous en longueur, largeur, & profondeur. C'est le paradoxe favori de nos esprits sublimes; idée vulgaire & méprisable que la réalité des objets qui frappent nos sens, que les organes même de nos sens. Vaine chimère. Nos grands Philosophes, en réduisant tout à nos maniéres d'appercevoir, nous réduisent à ne rien appercevoir. Mais notre Conciliateur pousse encore plus loin le paradoxe. Il ne se fait pas la moindre peine de contredire notre sens intime, qui ne nous permet pas de nous dissimuler, que nous passons rapidement par une succession de maniéres d'être, de différentes sensations. Erreur, selon lui; quand nous croyons sentir du plaisir après une vive douleur,

Il anéantit la matiére, ses façons d'être, & les modes de notre ame.

nous nous trompons ; car, selon lui, ce passage seroit un effet sans cause. Ce n'est pas nous qui nous donnons ces maniéres d'être ; ce ne peut être que le Créateur. Mais le Créateur ne produit rien qui commence. Donc ces maniéres d'être n'ont de cause, ni dans moi, ni dans le Créateur, puisqu'elles commencent & finissent. Ce sont des chimères. Il m'échappe de dire qu'une pareille doctrine ne mérite pas d'être réfutée.

Cependant elle plonge l'Auteur dans l'enthousiasme. Voici un morceau singulier qui le prouve : » L'acte de la création étant donc dans le monde intelligible, aussi éternel que Dieu même, » l'Univers n'aura jamais été dans le » néant, puisqu'il y est produit dans un » tems infini.... Une fois éclairé sur ce » point, mon esprit transporté dans l'é» ternité de Dieu, l'y apperçoit incessa» ment, & ne voit point le terme de son » origine qui se confond avec celle de » Dieu, parce qu'il n'y a jamais eu de » néant pour un être qui a tout produit » dans son éternité. Cet état n'étant que » pour le monde fini, où tout paroît & » disparoît presqu'en même-tems. » La coéternité de l'ame de l'Auteur avec Dieu est ici très-clairement exprimée ;

Il veut que son ame soit coéternelle à Dieu.

&. je ne peux m'empêcher d'observer qu'elle est très plaisante.

Ce que devient le monde sensible dans cette hypothèse.

Ce monde fini, où tout paroît & disparoît presqu'en même tems, est-il créé? L'Auteur convient qu'il a commencé d'être; cependant il ne peut dire que ce monde fini ait été créé, parce que, selon lui, la volonté divine doit concourir au même point avec son effet; & comme cette volonté n'a point commencé, aucun de ses effets n'a pu jamais être nouveau. Ainsi, dans ce systême, Dieu n'a créé aucun corps, aucune ame; il n'a point établi les loix du mouvement qui réglent la succession d'un corps dans plusieurs lieux de l'espace, ni celles de l'union de l'ame & du corps, d'où dépend en nous la succession des sensations, & des perceptions. Ce monde sensible s'est donc fait, & s'est réglé tout seul; ou plutôt c'est moi, partie du monde intelligible & coéternel à Dieu, qui, par ma façon d'appercevoir, forme cet Univers sensible: & de quoi prétend-on que je le forme? de l'Univers actuel; c'est-à-dire, d'un objet créé éternel & immuable que je ne vois point? ou du moins ma façon de le voir me le représente tel qu'il n'est point, & tel qu'il est impossible qu'il existe. Je parle selon les idées obscures de l'Auteur.

Et ces façons d'appercevoir ne sont-elles pas au moins des modes, des façons de mon être ? Le systême de l'Auteur ne permet pas de le penser. Car dans son hypothèse, moi n'ayant que l'existence que Dieu m'a donnée, & Dieu me l'ayant donnée éternelle, je n'ai réellement d'autre tems que le tems immuable de Dieu, ou l'on ne peut supposer nulle succession d'instans : donc aucune façon d'appercevoir, aucun mode, ne peut se succéder en moi, pas plus qu'en Dieu. Le systême de l'Auteur se réduit donc à rendre impossible ce que mon sens intime me fait trouver en moi, & à prouver que je me sens continuellement exister variable & changeant, tandis que réellement je suis immuable comme Dieu.

Ce qu'y deviennent nos sensations, nos maniéres d'être.

Ce que l'Auteur dit de Dieu, je pourrois le dire de moi-même. « Il convenoit de prouver une vraie coéternité » dans le monde intelligible ; car sans » cela Dieu ne seroit pas un être infini, » mais successif, puisqu'on distingueroit » deux états dans la Divinité : celui où » elle auroit existé sans le monde ; & » celui où elle existeroit avec le monde.» La même induction sera tout autrement réguliére & pressante, si je la tourne contre la maniére dont il veut que je

pense de moi-même. Selon lui, mon ame coexiste à la Divinité ; Dieu & moi nous avons la même durée immuable. Si mes maniéres d'être successives sont réelles, je coexiste aussi à mes sensations successives. Je distinguerois donc deux états en moi, & deux états incompatibles ; un où j'aurois existé sans mes sensations actuelles ; un autre ou j'existerois avec mes sensations.

Fausseté de l'induction de l'Auteur.

Ici je ne me compare pas à des objets extérieurs, je compare moi-même à moi-même, mon existence à ma maniére d'exister ; au lieu que pour trouver de l'incompatibilité avec l'immutabilité de l'Etre divin, & la mutabilité de la créature, il compare la Divinité à ses ouvrages, qui sont distingués d'elle, & qui ne peuvent en être des maniéres d'exister ; & il ne peut résulter aucune lumiére d'une pareille comparaison. Un être ne change pas de maniére d'exister, parce que les objets qui l'environnent varient la leur. Rien ne change dans l'existence propre de l'obélisque de S. Pierre de Rome depuis qu'il est placé, quoique ses rapports avec les spectateurs qui se succédent dans la place depuis un si longtems, ayent si souvent varié. C'est ainsi que tout change, que tout se succéde devant le seul Immuable.

« Dieu, ajoûte-t-il, en parlant du premier inſtant du monde, « auroit donc » voulu alors ce qu'il n'avoit jamais voulu auparavant. » Pourquoi ? Je le lui demande. Y a-t-il du partage ſur cette queſtion ? Tout le monde ne tombe-t-il pas d'accord, qu'il n'y a pas de tems en Dieu ; & que le vouloir par lequel toutes choſes ont été faites, n'a point commencé ? Mais ce qui a été fait a commencé, parce que Dieu a voulu qu'il commençât, & que ſa volonté exécute tout ce qu'elle détermine.

Les volontés de Dieu ne ſe ſuccédent point, comme leurs termes.

L'Auteur demande encore à *quelle fin Dieu auroit créé* ? il veut dire à quelle fin il auroit donné un commencement à ſon ouvrage. Nous répondons qu'il eſt eſſenciel à un ouvrage d'avoir une origine. S'il demande pourquoi, au moment précis où nous ſommes, l'âge du monde n'eſt pas triple, centuple de ce qu'il eſt ? Nous répondons, par l'humble confeſſion de notre ignorance, ce n'eſt pas à nous qu'il faut faire une pareille queſtion. Nos lumiéres ſont trop bornées. Dieu ſeul peut la réſoudre, parce que ſeul il ſe connoît parfaitement.

Le Conciliateur ſe joue donc de notre imbécillité, quand il demande quelle eſt l'époque de la création ? J'appelle cette

question puérile, parce qu'il est fort aisé de répondre, que le monde a commencé au premier instant du tems ; & qu'ainsi il n'y avoit pas de tems antérieur à la création du monde. Voilà ce que nous concevons clairement, & cependant ce que nous ne comprenons pas ; parce que nous sçavons mesurer notre durée, mais que nous ne voyons point dans le sein de la Divinité.

L'embarras où nous jette cette curiosité si vaine & si mal-entendue, vient de ce qu'imaginant que l'Univers pourroit avoir plus d'âge qu'il en a, nous pensons que nous pouvons multiplier la durée écoulée du monde à l'infini ; & c'est cette idée abstraite, mais vraie, qui nous fait penser que le monde pourroit avoir actuellement cent mille ans, un million d'années de plus qu'il n'en a effectivement. Nous faisons de cette possibilité une durée fictice que nous réalisons, & que nous regardons comme infinie. Nous plaçons Dieu sur cette ligne infinie ; & nous disons que Dieu est infiniment plus ancien que le monde. Ce sont des abus de l'abstraction qu'on décore ordinairement du nom de Métaphysique. Il sera toujours très-difficile de déraciner l'inclination que nous avons naturellement à

étendre le régne des abſtractions ; & notre Auteur en particulier aura bien de la peine à ſe fixer à la méthode de l'expérience, & à ne rien voir dans les idées abſtraites au-delà de la vérité qu'elles renferment. Le diſcernement des abſtractions qui ne tiennent qu'à l'univerſalité des termes, & que j'appelle logiques, d'avec celles qui tiennent à l'infini, & qu'on doit appeller des vérités éternelles, & le légitime uſage des abſtractions dans le raiſonnement, ſont une partie de la recherche de la vérité qu'on a beaucoup négligée. Je ſuis fâché que mon âge, & des travaux entrepris, que je crois plus intéreſſans pour mes contemporains, me faſſent preſque deſeſpérer de rendre ce ſervice au Public. Nos Métaphyſiciens de l'Encyclopédie auroient eu grand beſoin de leçons ſur ce point délicat. Ils les recevront probablement du Comité nommé pour rectifier leur doctrine.

L'Auteur continuant comme il a commencé, ajoûte : « En ſuppoſant » Dieu plus ancien que les créatures, » nous rendons le monde intellectuel » ſemblable au monde ſenſible, dans » lequel la cauſe précéde toujours l'effet. » L'on eſt d'accord qu'il n'y a point d'a-

» venir dans Dieu ; il a donc toujours » créé & crée toujours l'Univers. »

Ces sortes d'élocutions, *Dieu plus ancien*, *Dieu a toujours créé & crée toujours*, sentent l'infirmité du langage, & expriment, comme nous pouvons, ce que nous sçavons de Dieu. L'Auteur paroît distinguer ici le monde intellectuel, & le monde sensible, dont l'un est créé éternellement, & l'autre ne peut avoir pour cause l'Etre souverain, dont l'on suppose que le vouloir & l'effet se réunissent au même point. Ce monde sensible, selon l'Auteur, ne coexiste pas à la Divinité, & sa cause le précéde. Quelle est-elle donc cette cause encore une fois ? Selon l'Auteur, il n'est pas créé ce monde sensible ; du moins on l'infére du texte suivant.

Mystère impénétrable du systême de l'Auteur: Le monde sensible n'est point créé, mais produit.

« La création n'est par conséquent » point le passage du néant à l'être ; mais » l'éternelle production d'êtres, qui n'étant point de l'essence de la Divinité, » ont dû être créés dans un monde qui » n'est pas Dieu. » En vérité je m'y perds. J'ai bien de la peine à croire que l'Auteur s'entende lui-même. Observons pourtant à sa décharge, qu'il distingue ici parfaitement son systême de celui de Spinosa ; puisqu'il prétend que les êtres

êtres dont il forme ſon monde intellectuel, ſont créés hors de Dieu, & ne ſont point de l'eſſence divine. On voit auſſi clairement que ſon monde intellectuel n'eſt ni l'objet de la ſcience des poſſibles, ni le type de l'Univers, tel que le P. Malebranche l'a imaginé. Mais auſſi il paroît tout auſſi clairement qu'il ne prétend pas que le monde ſenſible ait été créé : cependant, à mon grand étonnement, il accorde l'exiſtence à ce même monde ſenſible, & ſemble renoncer à le réduire, comme font nos modernes, à une ſimple maniére d'appercevoir. Voici ſes termes : La perception de l'infini & du fini prouve donc démonſtrativement l'exiſtence d'un Dieu Créateur, & *celle de deux mondes*, l'un où les choſes ſont créées dans un tems infini, & l'autre, où *ces mêmes choſes* ſont produites dans le tems fini.

Dilemme par lequel on démontre que le monde ſeroit un effet ſans cauſe.

Tranchons ce *plexus* d'incompatibilité. Le monde intellectuel & le monde ſenſible ſont-ils une même choſe dans l'eſprit de l'Auteur, comme je l'ai conçu ? une même choſe qui ne prend différentes dénominations que de la maniére dont Dieu Créateur la voit, & de celle dont nous la voyons ? Nous avons prouvé que cette prétenſion eſt incompatible avec les faits,

& qu'un être coexiſtant à Dieu n'auroit, pas plus que Dieu même de ſucceſſion, de perception, ni de maniére d'être. Si au contraire il s'en tient à ſoutenir que le monde ſenſible exiſte, & qu'il eſt fait ſur le modèle du monde intelligible, je dis premiérement que dans ſon monde intelligible, il n'y a aucun type des variations qui donnent la forme au monde ſenſible : on ne peut concevoir rien de diviſé, de figuré, dans un être immuable, ou dont aucune partie ne peut être déplacée. Secondement, que ce monde ſenſible ne peut devoir l'exiſtence au Créateur, lequel, ſelon l'Auteur, ne peut produire rien que de coéternel à lui. Ainſi ſans nous embarraſſer de fixer ſes vues, nous démontrons que de façon ou d'autre ſon ſyſtême eſt inconcevable. Que l'Univers ſenſible ne ſoit en nous que des modes de perception, ou qu'il ſoit hors de nous un compoſé d'êtres qui ont commencé d'exiſter ; ce ſera un effet ſans cauſe, Dieu ne pouvant en être ni la cauſe créatrice, ni la cauſe productrice, ni la cauſe modifiante dans le ſyſtême de l'Auteur. Le principe abſtrait de l'Auteur, que tout effet de la volonté divine coexiſte éternellement à cette volonté, loin d'être un fondement

ſolide, eſt une mine qui joue, & fait ſauter en l'air le ſyſtême qu'on éleve deſſus.

Ce qui me cauſe le plus grand étonnement dans la maniére du Conciliateur, ce ſont les efforts qu'il fait pour concilier la narration de Moyſe avec la Phyſique. Les premiers mots de l'hiſtoire de Moyſe ſont autant de foudres lancés contre le ſyſtême que nous venons d'examiner. *In principio creavit Deus cælum & terram.* Au commencement Dieu créa le ciel & la terre. Cette terre & ce ciel ſont certainement le monde ſenſible, lequel, ſelon l'Auteur, n'eſt point l'effet de la création, & ne peut être une production de la volonté divine. Ce texte confond également tous nos Chrétiens ſpiritualiſtes; & je ne reviens point de mon étonnement, quand je les vois ſi peu effrayés de la contradiction que l'hiſtoire de Moyſe ſouffre évidemment de leur ſyſtême. Quand on dit, Dieu créa le ciel & la terre, cela veut-il dire que Dieu créa des intelligences qui formérent l'Univers de leur maniére d'appercevoir. Mais pour revenir à notre Auteur, il faut qu'il ferme les yeux avec la plus grande exactitude, pour ne pas voir, avec la derniére clarté, dans le premier Chapitre de la Genèſe,

On ne peut concilier l'Auteur avec lui-même, quand il venge l'hiſtoire de la création.

le commencement des effets de la volonté de Dieu.

Systême physique de l'Auteur incompatible avec sa Métaphysique.

Les petits ballons vuides dont il fait les élémens de la matiere, ne sont-ils donc point dans son esprit des productions de la Divinité? ne sont-ce que les manieres d'appercevoir? Il concilie très-ingenieusement par leur moyen, la contiguïté parfaite de tous les élémens des corps, avec le vuide qu'il croit nécessaire, pour produire le mouvement dans le plein. Que deviennent ces ballons? Quel en est l'usage, s'ils ne sont que des manieres d'appercevoir, & non des manieres de construction d'une portion d'étendue?

Explication d'un texte de la Genèse. Gen. I. 5.

Il a raison de soutenir que la narration de Moyse ne contredit en rien la bonne Physique. Car ou seroient ces contradictions? On chicanne sur ce seul texte, *du soir & du matin se fit le premier jour*; il n'y avoit, dit-on, alors, selon Moyse, ni soleil, ni lune, ni aucun astre. Or, le jour est la révolution apparente du soleil autour de la terre. C'est donc une absurdité que nous dit Moyse: car on ne ménage plus les termes; & cette absurdité palpable, on la prête à un homme qu'on donne ailleurs pour un génie sublime, & dont on releve des monumens de la poësie

la plus ſublime, quand on eſt embarraſſé de l'autorité qu'il s'eſt acquiſe. Les ennemis de la Religion ne ſont pas délicats dans le choix des moyens ; ils réuniſſent des argumens contradictoires. Si l'on penſoit que le jour eſt la révolution de la terre autour de ſon axe en 24 heures ; que la lumiére, c'eſt à-dire, l'élément de la lumiére, étoit créée ; qu'elle étoit déja en action, puiſqu'elle étoit dégagée du reſte de la matiére, laquelle n'eſt que ténèbres, lorſqu'elle n'eſt pas frappée par la lumiére, *diviſit lumen a tenebris* ; ſi l'on penſoit que cette lumiére étoit donc déja préparée autour du foyer de l'orbite de la terre, où elle devoit bientôt être réunie pour former le ſoleil ; que diſperſée ſous la forme de phoſphore, elle formoit comme une aurore boréale très-étendue de ce côté là, & peut-être très vive, on concevroit que la terre, en tournant ſur elle-même, eût préſenté ſucceſſivement toute ſa ſurface en 24 heures à cette région lumineuſe du ciel ; on jugeroit néceſſairement que tandis qu'un hémiſphère étoit éclairé d'un côté, l'autre étoit dans l'obſcurité, & l'on ſentiroit qu'à la fin de la premiére révolution de la terre, après ſon tour de 24 heures, le premier jour eût été fait du ſoir & du

matin. Je donne en passant cette explication du cinquième verset de la Genèse, parce qu'on répéte sans cesse cette objection dont notre Auteur a ébauché la solution assez heureusement en l'ajustant à son systême, autant que ma mémoire peut me le rappeller; & cette solution me semble fort propre à éteindre le reste de scrupule qui reste encore en Italie au sujet du systême de Copernic.

Combien l'habile Physicien est disposé à la foi.

Rien ne me surprend davantage que de voir des Physiciens prévenus contre nos mystères; parce qu'il n'est point d'hommes plus à portée de comprendre ce que nous avons dit au commencement de ce Chapitre, que les mystères sont des problêmes dont le souverain Etre garde la solution pour lui, & dont il confie les seuls résultats à des esprits incapables d'en saisir la démonstration sans communiquer les vérités intermédiaires, qui lieroient leurs connoissances naturelles aux vérités incompréhensibles qu'il leur révéle. Le Physicien habile, je dis habile (car que peut-on apprendre de nos demi-Physiciens ?) les Physiciens, dis-je, ne sçavent-ils pas que dans la nature même, le grand Méchanicien leur donne des pratiques sans leur expliquer les vraies raisons de la sûreté de leurs opé-

rations, parce qu'elles paſſent de beaucoup leur intelligence? Nous reſſemblons dans tous les uſages que nous tirons de la nature, aux conſtructeurs des moulins à vent. Il eſt ſingulier que nous ne ſçachions ni à qui nous devons ces ingénieuſes machines, ni l'époque de leur invention. Or, il y a déja pluſieurs ſiécles que nos conſtructeurs donnent aux aîles de ces moulins l'inclinaiſon la plus avantageuſe qu'il eſt poſſible pour prendre le vent. Cette inclinaiſon eſt un des problêmes des méchaniques qui exige le plus d'attention, & qui eſt dans l'ordre de ceux qu'on appelle de *maximis & minimis*. Demandez à ces Artiſans la raiſon de leurs procédés, ils ne vous la rendront jamais.

Parallele frappant du plus habile Phyſicien avec ces petits Savoyards qui font jouer des orgues portatifs.

Au milieu des tréſors prodigués par la nature, & dont nos arts tirent tant de reſſources, ſommes-nous autre choſe que de ſimples praticiens, à qui l'on donne un grand nombre d'agens à faire valoir, en nous interdiſant la connoiſſance de la conſtruction & du principe primitif de ces mêmes agens. Si l'on veut une comparaiſon plus frappante encore, & plus humiliante, nous comparerons nos meilleurs Phyſiciens à nos petits Savoyards, qui pour tout patrimoine ont un orgue

portatif ; on leur fait un secret nécessaire, vû leur mince degré d'intelligence, un secret, dis je, de ce qu'il y a d'ingénieux dans cette machine. On leur apprend a quel cran il faut mettre le cylindre pour jouer tel air, & à tourner la manivelle, il seroit très-inutile pour eux d'en sçavoir davantage. Nous nous servons en tant d'occasions du feu, mais nous en ignorons la construction organique. Nous l'employons à calciner des métaux dont nous enlevons le phlogistique, nous ranimons, nous revivifions ces métaux en leur rendant le phlogistique. En quel état le feu est-il dans ce charbon broyé ? & comment rend-il au métal sa premiére forme ? La glace dont la formation a été si bien décrite par M. de Meran, par quel agent est-elle organisée si réguliérement ? La seule absence du feu explique-t-elle ces congellations si admirables ? Si l'absence du feu a tant d'efficace, d'où vient qu'un caillou tiré de la glace dont il étoit incrusté, qui est tout aussi froid qu'elle, donnera peut-être autant & plus de feu qu'un autre caillou qui aura été long-tems dans un air tempéré ? On rapporte les phénomenes de l'électricité à l'élement du feu, je crois qu'on a raison ; mais un très-habile

homme a donné, d'après ce principe, des explications qui ne satisfont pas pleinement. Pourquoi? Il est allé jusqu'où la meilleure analogie a pu le conduire; il est remonté jusqu'au feu, dont nous ignorons l'essence & les jeux divers. Il est parvenu au grand mystère de la nature, qui est à notre égard, ce qu'est le cylindre du petit orgue par rapport au Savoyard. Expliquez la construction organique du feu, ses différens états, ses actions si variées, vous irez au-delà du terme où M. l'Abbé Nollet est obligé de s'arrêter. De quoi vous plaignez-vous, s'il a sçu vous mener jusqu'aux derniers termes des connoissances humaines? Le fameux Boheraave, que je regarde comme un des plus grands Physiciens, nous a conduit au même mystère, & nous a laissé là; il nous a appris à tirer une infinité d'usages, c'est-à-dire, qu'il nous a rendu le service que rend le constructeur du petit orgue, en lui apprenant les différens crans où il faut mettre le cylindre, & la maniére de tourner la manivelle.

Application de la comparaison.

La lumiére dont le jeu est si intéressant pour nous, est-elle le dernier effet de l'analyse du feu? vient-elle de l'explosion des élémens du feu? Elle est divisée en sept ordres de rayons. Le prisme dans

cette héréfie étoit affez abftraite. Elle tenoit au Platonifme, & différoit effenciellement du Socinianifme ; & c'eft par une méprife fort mal adroite, que les Sociniens, dans le Platonifme dévoilé, ont accufé les Peres de Nicée d'avoir canonifé le fyftême idéal de Platon, puifque c'étoit ce fyftême même que les Evêques de Nicée condamnoient dans les Ariens, & qu'ils les accufoient de vouloir introduire dans l'Eglife. La doctrine Arienne étoit le fruit de la méthode des abftractions portée jufques dans le fein de la Divinité. Quelques-uns qu'on appella Anoméens, parvinrent à ce point de fanatifme, de foutenir qu'ils voyoient clairement la fubftance divine. Cet exemple terrible doit tenir fur leur garde ceux des Catholiques, qui, avec les vues les plus louables, croyent foutenir la Religion en l'étayant de la Philofophie de leurtems ; & cette conduite toujours périlleufe, n'eft point particuliére à notre fiécle.

On va voir dans le Chapitre fuivant, combien il eft effenciel de prévenir le Lecteur fur la diftinction que met l'Auteur entre le monde intellectuel & le monde fenfible, & fur l'extrême réferve avec laquelle il faut raifonner de tout ce qui concerne la nature de la Divinité.

CHAPITRE IX.

Examen & réfutation des argumens proposés contre la liberté de Dieu par l'Auteur de l'Accord de la foi avec la raison.

RIEN n'est moins équivoque que la maniére dont le Conciliateur de la foi avec la raison s'explique sur la liberté de Dieu. A son avis, « il est égal dans la » sévérité des principes, de dire qu'il n'y » point de Dieu, ou de dire que Dieu » est libre. » Comment un tel paradoxe incompatible avec toute religion, avec tout culte, n'a-t il pas été relevé avec toute la sévérité qu'il méritoit ? & comment a-t-il échappé à un homme qui respecte si sincérement la Divinité ?

Accord de la foi, t. 2. p. 59.

Comment on a negligé de relever son opinion sur la liberté divine.

A la premiére de ces questions, je réponds que les précisions de l'Auteur en ont imposé à ses critiques. Il distingue, comme nous l'avons vu, un monde intelligible & un monde sensible. Il ôte la liberté au Créateur à l'égard du monde intellectuel, & la lui reconnoît dans le monde sensible. Et voici comment on a raisonné. *Il n'est que le monde sensible dont l'existence soit certaine pour nous ; & c'est*

celui où la Religion est établie. Dès que le Conciliateur conserve au souverain Etre la liberté dans l'administration du monde sensible, qu'importe qu'il la lui refuse dans un monde imaginaire. D'ailleurs ce monde imaginaire ressemble bien au grand tableau des choses possibles ; & tous les partisans de ce tableau le croient necessaire en Dieu. Telle peut être le fond de la pensée de l'Auteur. *Dieu en choisissant parmi tous les plans des possibles, celui du monde actuel semble avoir créé son modèle par ce choix ; quoique ce modèle soit nécessaire, comme ceux des mondes qui n'ont pas été créés. Platon a imaginé le premier la formation d'un type sur lequel Dieu construisit le monde. Il compara le Créateur aux hommes qui imaginent d'abord leur projet, & l'exécutent ensuite ; & cette manière de raisonner étoit pardonnable à un homme à qui il étoit resté quelques préjugés de l'éducation payenne.* Mais en Dieu, & c'est à quoi l'on n'a pas pris garde, se déterminer pour un dessein, c'est le remplir, parce que sa volonté absolue est souverainement efficace.

Comment l'Auteur n'en a pas senti les conséquences.

Cependant les raisons que je viens d'exposer, ont dû faire passer légérement sur un paradoxe si peu conforme en lui-même aux idées que tous les hommes ont de la Divinité. Mais comment l'Auteur ne s'est-il point apperçu de la dureté

de son opinion, pour n'en rien dire de plus ? (je passe à la seconde question que je me suis proposée.) C'est que semblable à tous les faiseurs de systêmes, il a été la dupe du sien. On n'en fait, qu'après s'être échauffé l'imagination, & s'être livré à l'enthousiasme. Alors on voit trouble. N'importe, il y a un plaisir sensuel à imaginer ; & on le prend facilement pour cette douceur qu'on éprouve dans l'ame, lorsqu'on se livre à l'évidence des vérités sublimes, & peu communes. Alors le systême paroît démontré. On vient ensuite à en étendre les conséquences ; & si quelques-unes renversent des principes auxquels on n'oseroit toucher, on l'adoucit comme on peut, & l'on prend le change avec toute la bonne foi possible. Je parle ici à un grand nombre d'Auteurs.

Il étoit très-facile au Conciliateur de démêler l'illusion qu'il se faisoit en restraignant la liberté de Dieu au monde sensible, si après avoir enfanté son systême, il se fût plus occupé à l'étudier qu'à l'admirer. Car c'est encore l'admiration de leur propre ouvrage qui séduit les inventeurs de systêmes ; & cette admiration a ici quelque fondement dans la subtilité de la précision. L'Auteur ayant

La liberté qu'il laisse au Créateur à l'égard du monde sensible est illusoire.

établi que tout effet de la volonté divine lui doit être coéternel, être invariable, & sans succession, comme cette même volonté, il eût dû voir que le monde sensible auquel il donne un commencement & ces variétés successives, ne pouvoit être l'œuvre de Dieu. C'est même en s'attachant à cette conséquence si légitime, qu'il prononce définitivement que le passé & le futur ne sont rien. Or le monde sensible n'étant, & ne pouvant être, dans ce systême, le terme de la création, que seroit-ce que la liberté de Dieu à l'égard des objets qu'il ne produit point, & auxquels il ne peut donner aucune variété?

Le Conciliateur veut que Dieu ait eu des motifs de créer.

On va voir dans l'exposition de la doctrine de l'Auteur, combien cette conséquence est légitime. Il suppose d'abord, comme tant d'autres, que Dieu n'a pu agir sans motifs, sans intérêt. Au contraire nous avons été conduits à la connoissance de la liberté divine par cette considération: Que Dieu n'attendant le bien-être de rien de ce qui lui est étranger, sa volonté n'est point comme la nôtre, l'attrait pour son bien-être; & l'Auteur va convenir de la solidité de cette observation. Par conséquent Dieu ne peut avoir des motifs de créer, mais simplement se proposer ses fins en créant.

L'Auteur cherche dans ses deux mondes ce motif prétendu de créer. « Nous » ne voyons rien, dit-il, dans le monde » sensible qui ait pu nécessiter l'action » divine. Car qu'est la créature pour que » Dieu agisse pour elle ? Dieu la précédant dans un tel monde de toute son » éternité, elle *n'a pu être le terme de cette » action*, puisque ce terme n'existoit pas » au premier instant où Dieu est sorti de » son repos. »

Il les cherche dans son monde intellectuel & dans son monde sensible.

N'est-il pas de la derniére évidence, que si le monde sensible ne peut être le terme de l'action de Dieu, il n'est point créature, ou si c'en est une, il doit l'existence à une autre cause que Dieu, & qu'ainsi il ne peut être soumis à la liberté divine ? Supposer l'existence d'une telle créature, c'est former une hypothèse impossible sur un effet sans cause. Dire que Dieu est libre à l'égard de pareils êtres, c'est soutenir qu'il peut disposer à son gré de ce qu'il n'a point fait, & de ce qu'il n'a pu faire. Une contradiction si palpable échappe totalement à l'Auteur.

Il suit que son monde sensible n'est point créature.

« Ainsi, continue-t-il, Dieu est nécessairement libre dans le monde ma- » tériel, il ne doit rien aux créatures. » Le motif qui a pu le porter à les créer,

Contradiction de l'Auteur.

» n'est point en elles. Partant il sera maître » de créer ou de ne pas créer. Son ou» vrage ne peut l'assujettir, & n'est » nullement nécessaire à son bonheur qui » réside pleinement au fond de son essen» ce même. » La contradiction n'est elle pas bien sensible ? Le monde matériel ne peut être le terme de l'action divine ; on vient de le voir. Cependant il peut être créé, & Dieu est le maître de le créer, ou de ne pas le créer.

Aveu precieux de l'Auteur.

A la vérité il donne une bonne raison de l'alternative où il met la puissance divine ; & je prie le Lecteur de peser cet aveu important de l'Auteur, à sçavoir, que généralement tout ce qui est créé, intelligent, ou matériel, équivaut au néant par rapport à la félicité du Créateur, & par conséquent qu'il n'est pas possible de prêter à l'Etre éternel des motifs de la création ; & cette conséquence doit être étendue sur le prétendu monde intellectuel, comme sur le monde matériel. L'Auteur néanmoins en infére tout le contraire.

L'Auteur ne peut tirer des motifs de création de son monde intellectuel.

« Mais, continue-t-il, si le motif de » cette action » créatrice « n'est point » dans le monde sensible, il sera nécess» sairement dans le monde intellectuel. » Car il doit exister quelque part. » A

quoi je reponds : ce prétendu monde intellectuel est hors de Dieu dans les principes de l'Auteur, puisqu'il est créé. Il n'appartient donc pas à la substance incréée, il n'en peut être ni le mode, ni le fond. Or, encore selon l'Auteur, & selon tout être raisonnable, « l'ouvrage » de Dieu ne peut l'assujettir, & n'est » nullement nécessaire à son bonheur, » qui réside pleinement au fond de son » essence incréée. » Donc le prétendu motif de créer ne peut être dans le monde intellectuel imaginaire, pas plus que dans le monde sensible.

« Dieu, ajoûte-t-il encore, ne peut » être supposé sans raison, puisqu'il est » lui-même la raison souveraine. » Il est très-vrai que Dieu ne peut agir sans lumiére; puisque sa substance est la vraie lumiére pour lui, & pour tout ce qui pense à la différence de toutes les intelligences créées, lesquelles ne tirent leurs lumiéres que du dehors de leur être. C'est pour cela que les motifs de toutes nos actions sont toujours relatifs au dehors, parce que c'est du dehors que nous vient notre bien-être ; & ces motifs sont toujours intéressés, puisqu'ils ont toujours pour objet ou notre félicité, ou notre perfection. C'est encore pour cela que

toute analogie difparoît entre notre maniére de connoître, & la maniére dont Dieu voit. Mais Dieu n'a aucun intérêt à produire au dehors de lui, parce que rien ne peut ni le rendre plus heureux, ni le perfectionner, mais il peut fe propofer une fin; & agir pour une fin, c'eft agir raifonnablement.

Fauffe induction que l'Auteur tire de l'identité de Dieu avec la volonté divine.

« Donc alors, » c'eft la conféquence que tire le Conciliateur de ce qu'il vient de dire « quelque puiffe être le motif de » l'action divine, ce motif qui eft Dieu » même, déterminera néceffairement fa » volonté, puifque Dieu étant néceffai» rement Dieu, & le motif de créer le » monde n'étant point diftingué de lui; » Dieu vu dans le monde intellectuel, » fera néceffairement Créateur. »

Faut-il encore répéter que la volonté de Dieu n'eft point l'amour d'être bien, & de fe rendre meilleur, & qu'il n'a ni motif, ni intérêt pour créer. Il fe propofe une fin; mais cette fin eft hors de lui, & par conféquent n'eft pas lui. C'eft donc Dieu feul qui eft libre par excellence, puifque rien n'eft à fon égard ni bien réel, ni bien apparent. « Mais, ajoû» te-t-on, fa volonté & lui c'eft la même » chofe. » Or, il eft l'Etre néceffaire. Sa volonté de créer eft donc néceffaire. C'eft

l'unique

l'unique but de l'argument de l'Auteur. Cependant comment pourroit-il proposer cet argument ? Car ne doit-il pas s'attendre qu'on lui répondra : Moi voulant, & moi, c'est la même chose; ma volonté est donc la même chose que moi ? cependant je suis nécessité à exister par le vouloir du Créateur : & l'Auteur, qui reconnoît en nous la liberté, inférera-t-il que le vouloir d'examiner sa doctrine, soit en moi une nécessité ? Qu'est nécessairement l'Etre souverainement intelligent ? il est indépendant par rapport à son existence, à son bien-être, à sa perfection, de toute créature ; libre par conséquent de créer, ou de ne pas créer. Concluez de-là, si vous le pouvez, que le vouloir de créer soit en lui nécessaire, comme l'existence.

Il croit que c'est faire injure au Createur de penser que la Toute-puissance a pu ne pas créer.

L'Auteur est cependant si intimement persuadé que la plénitude de la perfection découle en Dieu de la nécessité, que c'est par là qu'il intéresse, avec beaucoup de confiance, notre respect en faveur de la Divinité. « Rien, dit-il, n'est » plus injurieux à Dieu que de suppo- » ser qu'une chose qu'il a voulu de toute » éternité, ait pû ne pas être. »

Quel abus de l'équivoque du langage ! Si l'on prétendoit que Dieu ayant voulu

un effet, cet effet eût pû manquer à sa volonté créatrice, cette prétension lui seroit certainement injurieuse, puisqu'on détruiroit la toute-puissance qui réside dans l'efficace de la volonté souveraine; mais quand on dit qu'il dépend du bon plaisir de Dieu de créer, ou de ne pas créer, & que dans l'hypothèse où il n'eût pas voulu créer, rien n'eût été produit; non seulement je ne vois rien en cela qui déroge à la souveraineté, mais je ne vois pas même qu'on puisse en donner une plus haute idée.

Il est bien distrait, notre Auteur, par rapport à son monde fini, ou sensible. Ne soutient-il pas que Dieu est libre à cet égard? Or, l'Auteur croiroit-il faire une injure à la souveraine Puissance, en soutenant que ce monde sensible auroit pu ne pas exister? Mais est-il fort respectueux lui même, quand il raisonne comme on va voir?

Objection réellement injurieuse à la Divinité.

« Si Dieu avoit pu ne pas vouloir » créer le monde, nous pourrions donc » supposer le monde dans le néant; puis» qu'en effet la chose étoit possible par » la supposition; il faudroit donc alors » nous former une idée d'un Etre infini» ment puissant, qui ne produiroit rien; » infiniment juste, qui ne jugeroit rien;

» infiniment bon, qui ne feroit aucun » bien. »

Quel inconvénient trouve-t-il dans cette idée ? N'eſt-ce donc rien que l'Être qui ſe ſuffit néceſſairement à lui-même, qui pouvant tout, ne peut rien ajoûter, ni à ſa félicité, ni à ſa perfection ; dont le bonheur infini eſt le goût néceſſaire de ſon exiſtence ? S'il ne veut rien produire, ceſſe t-il d'être tout-puiſſant ? Ne jouit-il plus de ſes attributs, s'il ne les repréſente pas au dehors ? J'aimerois autant affirmer qu'un homme ne peut être conçu exiſtant, ſi l'on n'eſt pas certain qu'il s'eſt fait peindre. Foibleſſe de l'objection.

Dieu ne ſeroit-il pas tel que l'Auteur vient de nous le repréſenter à l'égard du monde fini, puique ce monde a pu ne pas exiſter, ſelon le ſyſtême de l'Auteur ? Il n'eſt plus néceſſaire d'inſiſter ſur ce point. Mais à l'égard même du monde intellectuel, Dieu ſeroit certainement juſte, ſans pouvoir y exercer ſa juſtice, & ſeroit bon, ſans y pouvoir faire aucun bien. Car que peut ordonner la Sageſſe éternelle ? que peut régler la juſtice ? quel bien la bonté peut-elle accorder ou refuſer à un être invariable & néceſſaire dans ce monde intellectuel, où il n'y a pas plus de mutabilité, de ſucceſſion Elle eſt ſérieuſe pour l'Auteur, étant appliquée à ſon monde fini, & même à ſon monde intellectuel.

qu'en Dieu, où rien ne peut être autrement qu'il n'eſt ?

Autre objection auſſi peu ſpécieuſe.

« Dieu ne peut aimer le néant » c'eſt ainſi que l'Auteur s'exprimoit avant le texte que nous venons d'examiner « puiſque le néant n'eſt rien, & eſt oppoſé » à la nature de l'être qui eſt Dieu. Il » n'a donc pu balancer les créatures entre le néant & l'être. Il n'y a même » jamais eu de néant dans le monde intelligible. Dieu a donc vu néceſſairement les créatures de toute éternité ; » il les a donc néceſſairement produites ; » car les voir & les faire dans Dieu, ne » ſont qu'une même choſe. »

L'Auteur ne s'apperçoit pas que ſes raiſonnemens détruiſent le monde ſenſible.

Cela s'appelle un véritable amphigouri philoſophique, qu'on me paſſe le terme ; & je prie l'Auteur de ne pas s'en offenſer ; puiſqu'en traitant ainſi ſa maniére de philoſopher, je le mets au rang des grands hommes de notre ſiécle, pour qui les Deſcartes, les Leibnitzs & les Malebranches, ne ſont rien, & les Newtons ſont peu de choſes ; & qui nous débitent avec enthouſiaſme, & en termes choiſis, des raiſonnemens du même genre que ceux de l'Auteur. Le néant n'eſt ni aimable, ni haïſſable, puiſqu'il n'a ni propriétés, ni rapports, ni exiſtence ; & par rapport aux créatures, elles ne ſont pas plus intereſſantes que le néant

pour l'Auteur de toutes chofes, elles ne font aucun bien pour lui. Dieu n'a donc point balancé l'attrait pour le néant, avec l'attrait pour les créatures. Il lui étoit égal d'avoir des adorateurs, ou de n'en point avoir, puifque le néant, ni les créatures, ne pouvoient lui procurer ni plaifir, ni perfection. Je me répéte; mais je fuis dans la néceffité de rappeller à tout inftant un principe, que les Fataliftes ofent attaquer de mille maniéres différentes. J'ajoûte qu'à la vérité le Créateur avoit néceffairement à opter entre le oui & le nom, par rapport à l'exercice de fa toute-puiffance.

L'Auteur ne s'apperçoit point encore que fa déclamation tombe en plein fur fon monde fini, à l'égard duquel il reconnoît que Dieu eft libre, qui, par conféquent a pu être, ou n'être point, & dont un des élémens eft, felon lui, le vuide, ou le néant, finon dans les interftices des parties élémentaires, au moins dans ces petits ballons pleins de rien dont l'Auteur forme tout l'Univers. Dieu a-t-il donç aimé tous ces riens que l'Auteur juge néceffaires au mouvement local, & qui le font peut-être ?

Mais c'eft du monde intelligible que l'Auteur parle. Croit-il donc être plus en

sûreté de ce côté-là. « Il n'y a jamais eu, » dit-il, de néant dans le monde intelligi» ble. » Démontrons-lui que le contraire résulte de son systême.

Quelque parti que l'Auteur prenne il est obligé de reconnoître du vuide dans son monde intelligible.

Quoique nous ne puissions nous former une idée précise de ce qu'il entendoit par son monde intelligible, ou par son monde sensible & fini, je puis affirmer du premier qu'il est ou le modèle du second, ou qu'il est transformé en fini dans le second, & soumis, je ne sçai comment, à des apparences de succession, ou de variation. Dans le premier cas, où le monde intelligible seroit, conformément aux idées de Platon, le projet éternellement conçu de l'Univers, en seroit le tableau, ou le devis, le vuide nécessaire au mouvement se trouveroit nécessairement dans le modèle, ou bien le monde intelligible cesseroit d'être un modèle. Dans le second cas, où le monde fini ne seroit que la substance même du monde intellectuel apperçue d'une certaine maniére, ces vuides disséminés appartiendroient à la substance même, seroient entre les parties de cette même substance, en apparence, si l'on veut. Or ces apparences, ou Dieu les connoîtroit, ou il ne les connoîtroit pas. S'il ne les connoît pas, il n'a donc nulle connoissance de notre monde sensible, ou de la manié-

re dont nous transformons le monde intelligible, par la maniére dont nous le voyons; l'Auteur oseroit-il hasarder ce propos? & si Dieu les voit, il s'ensuit cette absurdité; que Dieu fait ces vuides, ou ces apparences de vuide, puisque, selon l'Auteur, *les voir, ou les faire, c'est la même chose*. C'est ainsi que l'inintelligible fournit contre lui des démonstrations. Combien de fois l'ai-je fait voir à nos Philosophes modernes, qui n'ont jamais pu s'autoriser dans la sécurité qu'on admire depuis si long-tems, que par la confiance que personne en Fance n'étoit capable de démêler les incompatibilités monstrueuses dont ils formoient le noir tissu de leurs systêmes.

Paradoxe insoutenable.

Quant au paradoxe que notre Auteur nous donne pour un axiome, que *voir & faire ne sont en Dieu qu'une même chose*, il me permettra de le nier formellement. Le vouloir absolu & le faire sont en Dieu la même chose. Voir la possibilité des choses, est-ce les faire? Voir la mauvaise volonté des créatures, est-ce les produire? Est-ce en voyant ses attributs, que Dieu se les donne? & pour nous renfermer dans le systême de l'Auteur, & parler dans son esprit, voir le monde finir, commencer, subir des variations,

eſt-ce de la part de Dieu le créer ?

Difficulté ſérieuſe, mais qui ne prouve que notre ignorance ſur la nature de Dieu,

L'Auteur propoſe une difficulté plus ſérieuſe que les précédentes ; mais ce qu'il faut obſerver très-ſoigneuſement, elle réſulte non de ce que nous connoiſſons de Dieu, mais de ce que nous n'en connoiſſons point. Elle nous conduit au-delà de nos idées ; parvenu à ce terme, je ne raiſonne plus. « Si Dieu voulant la création, » dit-il, eſt une manière éternelle d'être » de Dieu, Dieu ne voulant pas la créa- » tion, ne peut être une manière éter- » nelle d'être de Dieu ; car il ne peut » être conçu avec deux volontés diffé- » rentes : l'une étant Dieu, l'autre ne » peut être Dieu. »

Ce n'eſt pas la manière dont il énonce la difficulté qui m'embarraſſe. Car, ſelon la tournure qu'il lui donne, il ſeroit fort aiſé de l'éluder. Nous nous concevons les mêmes êtres malgré la rapidité ſucceſſive de nos manières d'exiſter, malgré la mobilité de nos volontés. Ainſi, s'il étoit permis de juger d'après ce que nous éprouvons en nous, de ce qui eſt en Dieu, l'objection de l'Auteur ne pourroit nous cauſer aucune inquiétude. Je ne ſerois pas un autre homme, ſi au lieu de dire oui, je diſois non à une queſtion qu'on me feroit. Nous concevons

donc très-clairement que le Créateur feroit le même Dieu, foit qu'il voulût créer, foit qu'il ne voulût pas créer, même en convenant que la volonté de Dieu eft une maniére d'être.

Un Malebranchifte me foutiendra que j'ignore, fi lorfque mon attrait pour le bien-être, ou pour la vérité, fe fixe à un terme plutôt qu'à un autre; fi lorfque j'acquiefce, ou que je refufe mon confentement à une propofition, je me donne à moi-même une modification différente; à plus forte raifon n'ofera-t-il pas prononcer que le Tout-puiffant fe donne, en fe déterminant à créer, une façon d'être différente de celle qu'il fe donneroit en fe déterminant à ne rien créer. Mais quand même je ferois parfaitement convaincu que je me modifie diverfement, quand j'affirme, ou quand je nie, quand je fais tel choix, ou tel autre, je m'accuferois d'une témérité facrilége, fi j'ofois décider qu'il en eft de Dieu, comme de moi.

& de nous-mêmes.

J'avoue que je ne fuis pas fans inquiétude, lorfqu'on me fait cette queftion: Un acte de ma volonté eft il une modification que je me donne? cependant elle n'embarraffe prefque perfonne. On répond affirmativement, fans héfiter. Je

Embarras où j'ai été moi-même fur la queftion : fi un acte de ma volonté eft une modifica-

cation de mon ame.

soupçonne ce qui peut être la cause qui entraîne si facilement cette décision. C'est qu'il y a presque toujours du sensible ou du passif mêlé, pour ainsi dire, avec nos vouloirs. Or, tout ce que nous sentons de passif est certainement un mode en nous. Un pere qui veut donner une Charge à son fils, sent, avec son vouloir, un plaisir touchant à élever ce qu'il aime. Or, cette sensation agréable, nous la confondons avec l'acte de notre volonté. Il n'en est pas de même des douleurs qui accompagnent quelquefois nos déterminations, nous ne faisons pas alors cette confusion. Une belle ame qui se décide pour le choix d'un supplice affreux, plutôt que de trahir son devoir, sent en lui une horreur violente pour le parti qu'il prend, & il ne la confond point avec sa volonté généreuse. Il faut donc nous saisir dans les circonstances où nos vouloirs sont dégagés de tout sensible ; comme lorsque nous disons oui, ou non, à une proposition à laquelle nous ne prenons aucun intérêt, si nous voulons juger sainement de ce qu'est en nous le vouloir. Prononcerons-nous alors que c'est une modification que nous nous donnons ? En vérité je crois que dans ce point de vue, la plûpart des hommes di-

ront : *Je ne ſçai ; je ſçai ſeulement que ce vouloir m'appartient, que ce n'eſt point une choſe que je reçoive d'ailleurs comme paſſif ; & que quand ce ſeroit un mode, il ne ſeroit point l'effet d'une impreſſion que je voudrois faire ſur moi-même.* Car de ma part toute action ſe termine à vouloir ceci, ou cela. Ainſi mon option pour un objet préférablement à un autre, n'eſt point l'effet de mon vouloir, c'eſt mon vouloir même. A la vérité, par mon vouloir, je deſire d'être modifié par une cauſe extérieure, d'être paſſif ſous l'impreſſion de cette cauſe, des ſucs d'un fruit que je deſire, par exemple ; mais je ne ſonge pas à me donner moi-même un mode, à exercer mon action ſur ma paſſibilité. On veut de l'abſtrait, & en voila ; & l'on va voir qu'il n'eſt point frivole, en remaniant un argument formidable de Bayle contre la liberté.

Objection de Bayle.

Quand Bayle dirige la toute-puiſſance contre notre libre arbitre pour le détruire, il croit ſe plonger dans le plus profond de l'abîme des abſtractions, & s'y mettre à l'abri de toute cenſure, comme ne pouvant y être apperçu. J'avouerai à ma honte, que ſon objection m'a paru inſoluble juſqu'au moment préſent ; & je me ſuis toujours tranquilliſé ſur ce qu'une

difficulté qu'on ne peut résoudre, ne peut anéantir des faits tels que ceux sur lesquels j'ai établi notre liberté. Dans ce moment, je considére, sans effroi, le monstre que Bayle lui oppose. Voici à quoi il réduit son objection, à la vérité, la seule raisonnable qu'on puisse opposer à notre liberté, & qui n'est pourtant qu'une abstraction opposée à un fait.

Si nous produisons nos déterminations, nous nous donnons une façon d'être; or, il est impossible de concevoir que nous devions notre existence au Créateur, & notre façon d'être à nous-mêmes. Ce seroit usurper les droits de la Toute Puissance, n'y ayant point de différence entre donner l'être, ou modifier l'être par le simple vouloir.

Equivoque qu'il faut lever.

Démêlons un équivoque assez subtil; il fait toute la force de ce raisonnement. Qui dit mode, ou maniére d'être, ne pense qu'à la passibilité. Tous nos desirs se bornent, non à produire en nous & de nous-mêmes, mais à recevoir du dehors des impressions, des maniéres d'être agréables. Mais s'il y a des maniéres d'être qui tiennent uniquement à notre passibilité (telles sont toutes nos sensations) il y a aussi des modes actifs qui n'y tiennent point, il y a des maniéres d'agir, comme des maniéres d'être modifié; & les modes passifs

dépendent eſſenciellement des modes actifs. Un bloc de marbre ne peut être taillé d'une certaine maniére, que parce que le Sculpteur a une certaine maniére d'agir ſur ce bloc, & d'en traiter la paſſibilité; & en général nous n'avons d'idée des choſes poſſibles que par la préſence ſentie d'un Ouvrier ſuprême qui opére par le vouloir. Dans tout ce que nous offre le ſpectacle de la nature, nous voyons une chaîne de cauſes ſecondes, dont chacune eſt un effet par rapport à une cauſe précédente, & cauſe par rapport à des effets ſubſéquens. Point d'effet qui ne rapelle une activité; point d'activité où il n'y a point de volonté. En ſuivant la chaîne des cauſes ſecondes, il faut néceſſairement parvenir à une cauſe qui n'eſt point un effet, à une cauſe premiére, à une cauſe libre; puiſqu'une cauſe néceſſitée eſt l'effet de l'être qui l'emmene neceſſaiment, & ne peut être la cauſe premiére. Dans le cours des choſes indépendantes de la volonté humaine, d'un effet dont on a b[illegible] ſuivi les cauſes ſecondes ſubordonnées les unes aux autres, on remonte néceſſairement à une loi du mouvement, qui n'eſt point un effet; c'eſt-à-dire, à l'efficace d'une volonté du Créateur. Mais des événemens auxquels la liberté hu-

maine a pris quelque part, on remonte à une volonté humaine qui n'est point un effet, & de cette volonté stérile & inefficace, à une loi souverainement efficace de l'union de l'ame & du corps. Je vois les ruines des fortifications d'une Place après un siége ; je vois des effets du canon & des mines ; je remonte de ces ruines à l'action de la poudre, de l'action de la poudre à celle du feu, du feu à la volonté de l'homme qui en a ordonné l'usage, ou de celui qui a voulu exécuter cet ordre ; & cette volonté n'est point un effet, mais une action ; & enfin de cette détermination humaine, je parviens à l'efficace d'une loi de l'union de l'ame & du corps.

Nos vouloirs, façons de notre activité, n'agissent point sur notre passibilité.

Ceci cesse d'être abstrait, & nous fait rentrer dans la méthode du raisonnement par les faits. Nous conviendrons avec Bayle que nos divers vouloirs sont des différentes maniéres de vouloir, ou de déployer notre activité : mais nous nions que ces différentes maniéres de vouloir produisent quelque maniére d'être dans notre passibilité ; nous nions qu'e[illegible]oulant manger un fruit délicieux, notre vouloir manie en aucune sorte, & modifie notre substance, de la maniére dont le statuaire modifie un bloc de marbre, en agissant sur la masse passive de ce marbre,

Notre vouloir n'eſt pas une action ſur notre ſubſtance, c'eſt une action de notre ſubſtance.

L'objection de Bayle ſuppoſe le contraire évidemment, & très-fauſſement : *ſi nous produiſons nos déterminations, nous nous donnons*, prétend-il, *une façon d'être.* Non pas, s'il vous plait. Nous exerçons d'une certaine maniére notre activité, non ſur nous ; car nous ne ſommes paſſifs, ni ſous notre propre vouloir, ni par notre propre vouloir ; nous ſommes paſſifs immédiatement ſous la main de Dieu ; & à l'égard de l'Etre ſuprême, nous ſommes encore paſſifs même quant à notre activité ; puiſque nous la tenons de lui, ordinairement ſous les loix efficaces de l'union de l'ame & du corps. Il eſt donc faux que nous devions, dans l'exercice de notre libre arbitre, notre exiſtence à l'Etre ſuprême, & notre maniére d'exiſter à nous-mêmes ; mais nous devons nos maniéres de vouloir à l'activité qu'il imprime lui-même à notre nature. Et en cela comment uſurperions-nous les droits de la Toute-puiſſance ! Uſer d'un pouvoir qui nous eſt donné, eſt-ce nous rendre indépendans de la cauſe qui nous le donne ? D'ailleurs en quoi conſiſte la toute-puiſſance ? elle conſiſte dans l'efficace inhé-

Bayle ſoutient le contraire.

rente à la volonté divine ſur tout ce qui n'eſt pas lui. Notre volonté ne produit rien par elle-même, ni hors de nous, ni ſur notre paſſibilité, ni ſur notre ſubſtance; elle ne renferme point le deſir ridicule & inutile de donner immédiatement par ſon efficace une nouvelle forme à notre ſubſtance; mais elle renferme le deſir que notre ſubſtance ſoit modifiée par une cauſe qui nous eſt extérieure.

La fauſſe ſuppoſition de Bayle commune au Conciliateur.

La fauſſe ſuppoſition qui fait toute la force du raiſonnement de Bayle, fait auſſi toute l'énergie de l'objection du Conciliateur qui a donné lieu à cette digreſſion; & qui, du moins je l'eſpére, paroîtra plus intereſſante que déplacée. Dieu, prétend il, ſe fût donné une autre maniére d'être que celle qu'il a, s'il ſe fût déterminé à ne rien créer. Il ſuppoſe donc que la détermination de Dieu, modifie ſa ſubſtance; que la ſubſtance divine eſt paſſive ſous ſon vouloir; & voila ce qu'on ne peut lui accorder, & ce qu'il ne peut penſer. Dieu ne ſera ni plus ni moins parfait, ni plus ni moins heureux; ſon exiſtence, ſi je puis parler ainſi, ne ſera ni plus ni moins délicieuſe pour lui, ſoit qu'il crée, oui, ou non. Non

plus que je ne ſuis pas plus parfait, lorſqu'il eſt raiſonnable de prendre du délaſſement, de m'amuſer de cette maniére plutôt que d'une autre. Mais, dira-t-on, Dieu ne voulant pas créer, veut différemment, de ce qu'il voudroit dans l'hypothèſe qu'il voulût créer, cela eſt très-vrai. Le oui & le non ſont deux maniéres de vouloir ; mais ni l'un ni l'autre n'opére rien ſur la ſubſtance divine. Qu'en inférerez-vous donc ? l'immuable, l'indépendant de tout être extérieur, eſt libre de créer, ou de ne pas créer. Il veut créer, il ne veut pas créer ; il exerce également ſa ſouveraineté, mais de differente maniére ſans exiſter différemment, parce que ni en Dieu, ni en l'homme, la volonté n'agit pas ſur la ſubſtance qui ſe détermine.

Autres raiſonnemens plus foibles du Conciliateur.

Nous ne ferons que répéter un autre raiſonnement de l'Auteur, parce qu'en vérité, il ne mérite pas d'être réfuté, puiſqu'on y ſuppoſe que la volonté divine eſt dirigée par des motifs, prétenſion dont nous avons tant de fois démontré la fauſſeté. « Car, ajou» te-t-il, afin que nous puiſſions dire » que Dieu avoit pu ne pas créer une » choſe qu'il a voulu de toute éternité,

» il faudroit qu'un motif négatif eût » existé en lui de toute éternité, afin » qu'au moment où il a voulu, il » eût pu ne pas vouloir ; car sans ce- » la il voudra nécessairement, & ne » sera plus libre ; & comme Dieu dans » cette hypothèse, seroit également » Dieu en voulant la création qu'en ne » la voulant pas, le motif négatif se- » roit tout aussi étendu, tout aussi in- » fini, puisque ce seroit Dieu ne vou- » lant pas la création, que le motif po- » sitif qui seroit Dieu voulant la cré- » ation. » Que l'Auteur applique son raisonnemment au monde fini, & il en reconnoîtra le peu de justesse ; & qu'il y joigne encore le suivant, tout aussi abstrait & tout aussi peu juste.

» Tout ce que Dieu est, il l'est par » essence ; nul attribut passager ne peut » lui convenir, car le fond de la na- » ture est l'immutabilité ; or, c'est cer- » tainement une maniére d'être Dieu, » que Dieu créant le monde : donc Dieu » est nécessairement Créateur. » La volonté de créer le monde n'est point passagére en Dieu, elle n'est point une façon d'être. Il seroit immuable s'il n'eût pas voulu créer le monde.

Mais voici bien un autre abus de

l'abstraction la plus forte. » Les actes, » les opérations d'un être, doivent se » ressentir de sa nature ; & en être, » pour ainsi dire, l'expression caracté- » ristique, comme les élémens d'une » courbe sont les expressions de cette » même courbe ; or, l'Etre suprême exis- » te nécessairement ; donc toutes ses » opérations sont nécessaires. » Ce raisonnement prouveroit également que la production du monde fini est nécessaire, & que tout homme existant nécessairement dès que Dieu a voulu qu'il existât, tout homme porte l'empreinte de la nécessité dans chacune de ses actions, ce qu'assurément l'Auteur ne voudroit pas avouer. Mais que diroit de plus le Fataliste le plus obstiné?

Fausse induction tirée de la nécessité de l'existence de Dieu.

L'Etre suprême existe nécessairement, & est nécessairement heureux par la seule conscience de son existence, à la différence de tout être créé. Il est donc nécessairement indépendant de tout ce qui n'est pas lui, & son vouloir opére immédiatement par lui-même. Les créatures sont les expressions caractéristiques de leur cause. Elles sont contingentes ; caractère qui marque l'indépendance de leur cause, & la liberté de cette même cause. La matiére est incapable de reconnoître

On la réfute.

les bienfaits de son Auteur ; caractère de l'inutilité des hommages de la créature au bonheur de Dieu. La loi d'aimer Dieu, & de lui rendre le culte suprême est écrite en lettres ineffaçables dans toutes les intelligences ; caractère de la bonté de Dieu & de sa souveraine perfection. Les intelligences sont libres de refuser, ou de rendre cet hommage; caractère de la plénitude de Dieu, qui déclare qu'il se suffit à lui-même, & de l'inutilité des êtres sensibles à son bonheur ; & ce caractère doit être également porté, & par les créatures qui sentent leur existence, & par celles qui ne la sentent pas.

Comment Dieu a tout fait pour lui.

Ainsi deux vérités opposées en apparence sont facilement conciliées ; l'une, que Dieu n'a pas besoin de créer, ni même que ses créatures lui rendent hommage ; l'autre, que cependant il a tout fait pour lui : « c'est-à-dire, » comme s'exprime l'Auteur, « que l'Uni-
» vers est fait pour l'homme ; mais
» que l'homme est fait pour Dieu, &
» qui plus est, à son image & ressem-
» blance ; » fait pour Dieu, pour manifester son indépendance, sa sagesse, sa justice, sa miséricorde : à l'image de Dieu, parce que l'homme en repré-

ſente la ſouveraineté dans la nature dont il eſt en même-tems le Roi, & le Pontife. Le Roi, pour gouverner la terre au nom de Dieu; le Pontife, afin de rendre hommage à Dieu pour tous les êtres ſenſibles, ou inſenſibles.

L'Auteur brouille des idées vraies avec de fauſſes.

Avec des idées vraies, l'Auteur en mêle ſouvent de fauſſes, ou de louches; quand il enſeigne, par exemple, que *Dieu agit pour lui; qu'il eſt le terme de ſa propre action; qu'il aime pour lui-même ce qu'il fait; que l'ange & l'homme ſont deſtinés à une gloire qui nous paroît dans l'état préſent très-diſproportionée à leur nature; & qu'il faut bien que dans le monde intelligible un motif profond & perſonnel ait déterminé l'Etre ſuprême à produire de tels êtres dans ſon éternité.* « Car autrement » dit- » il, « une production ſi ſublime ſeroit » vaine & ſuperflue, ſi l'ange & l'hom- » me n'étoient pas des êtres auſſi néceſ- » ſaires comme effets, que Dieu eſt » néceſſaire comme cauſe, pourquoi » auroient-ils exiſté, puiſqu'ils n'étoient » pas néceſſaires. »

L'amour de Dieu pour la créature eſt deſintéreſſé.

L'Auteur ignore donc que l'amour que Dieu a pour les créatures eſt entiérement deſintéreſſé; qu'il fait du bien aux intelligences pour elles-mêmes, & non pour lui; qu'il ne tire pas mê-

avec l'air de la plus intime conviction, des discours si indécens! Il me sera permis d'en être étonné. *Affecter* (quelle expression! en parlant de Dieu) c'est certainement modifier. L'Auteur ne veut pas que Dieu se donne à lui même une modification; & il prétend qu'un intérêt étranger l'affecte & le modifie.

Quel est donc cet intérêt étranger? quel est l'objet de ce besoin inhérent à la Divinité, par lequel le Créateur a été obligé de produire l'intelligence éternelle de notre Auteur? Car enfin il se donne pour éternel, on l'a vu; mais on le va voir encore plus formellement dans le texte suivant. « Je ne puis rien placer » avant moi, dit-il; car un tel état ne » m'offre aucune idée; tout ce que je » connois, existe en même-tems que moi. » Mon pere même qui m'a précédé, ne » me paroît pas plus ancien; car je n'ai » point d'idée du tems où il existoit sans » moi... Les créatures dans la béatitude » ayant acquis un rapport plus direct » avec Dieu, elles se verront exister de » toute éternité, parce que nous sommes » dans Dieu les effets nécessaires d'une » cause éternelle. » Disons, en passant, qu'il en devroit être de même de tous les

es réprouvés qui n'auront point acquis
un rapport plus direct avec Dieu.

Quel intérêt le monde intellectuel de l'Auteur fait naître dans le Créateur.

On voit bien dans ce texte que l'Auteur met l'intérêt de Dieu dans son monde intelligible. Ainsi il prétend que c'est comme partie du monde intelligible que lui-même a intéressé l'Etre souverain à le créer ; & parce qu'il ne peut avoir que des idées très-confuses de ce monde intelligible, & de la figure qu'il y fait, il se croit en droit d'en dire tout ce qu'il lui plaira. Voyons donc quels sont les caractères qu'il donne à ce monde intelligible, pour tâcher de démêler comment il est un besoin pour le Créateur. « Tout étant » immobile dans l'éternité, nous dit-il, » il ne peut y avoir qu'un seul tems » incessament présent, & partant tout » s'y opérera dans le même moment, » rien ne pourra être placé, ni avant, » ni après. . . . . Rassemblons . . . par » la pensée, & dans un point égale- » ment indivisible, les événemens qui » seront arrivés à la fin du monde, nous » verrons disparoître l'ordre successif qui » y avoit établi un état de priorité, & » les tems se confondre dans le tems » incessament présent de l'éternité de » Dieu. Tout ceci est général pour les

» corps, pour les intelligences, & pour
» la ſucceſſion de leurs actions. »

Déclamation abſtraite & vaine.

Il ajoûte ailleurs de nouveaux traits à ce tableau ténébreux : « L'homme
» vu dans l'éternité de Dieu, eſt pro-
» duit dans l'infini : *La création dans le*
» *tems fini, n'eſt que pour le monde matériel.*
» C'eſt-là que nous voyons le néant,
» l'exiſtence, & la fin des créatures,
» & des choſes qui ſont entre elles
» plus ou moins anciennes ; mais au-
» cune de ces idées ne peut ſe trou-
» ver dans le monde intelligible ; car
» il ne peut exiſter de neant, de com-
» mencement, de fin, d'antériorité
» dans Dieu, ni rien de mobile & de
» changeant. Les formes mêmes ſont
» du domaine matériel, parce qu'elles
» ſont finies & variables, les unes plus
» grandes, les autres plus petites ; l'in-
» fini n'a point de formes, point de fi-
» gures. »

Une foule de réflexions ſe préſente à moi à la lecture de ces textes, & elles ſont toutes propres à caractériſer la doctrine de l'Auteur ; ceſt-à-dire, à en faire ſortir le nombre prodigieux de contradictions qu'elle renferme. Mais en même tems elles font voir la nullité la plus complette de tout intérêt de la

part du Créateur à l'égard de la chimère de ce monde intelligible. Je me borne aux plus essencielles.

1°. Dans ce systême d'incompatibilités nos ames individuelles, quant à la substance, appartiennent, selon lui, au monde intelligible ; elles sont éternelles & nécessaires comme Dieu, & chacune d'elles est finie ; & il vient de nous dire, que tout ce qui est fini appartient au *domaine* matériel, & conséquemment n'appartient point au monde intelligible.

Neuf chefs d'incompatibilités du systême de l'Auteur.

2°. Dans ce monde intelligible, mon ame n'est pas celle de l'Auteur, ce sont des parties distinguées de ce même monde. Le monde intelligible est donc l'infini composé de parties finies : or, l'Auteur a prononcé quelque part, *rien de fini dans l'infini.*

3°. N'y ayant rien de mobile, ni de changeant dans le monde intelligible, & la substance de mon ame étant créée dans ce monde-là, mes sensations, mes perceptions, mes pensées, ne sont pas des maniéres d'être de mon existence éternelle.

4°. Le monde intelligible n'est pas, dans l'esprit de l'Auteur, le type ou le modèle du monde matériel, comme

Platon l'a pensé. La beauté & l'harmonie du monde sensible dépend des successions, des variations, des changemens, des formes ; choses qui ne peuvent être dans le monde intelligible : & si l'Auteur nous a fait entendre que ce monde sensible n'est que la maniére dont les créatures voyent le monde éternel & intelligible, on lui dira qu'alors c'est une façon d'appercevoir ce qui n'est, ni ne peut être dans cet objet éternel ; on lui soutiendra de plus que Dieu ne voit, ni ne peut voir la beauté majestueuse de l'Univers sensible ; & l'on ajoûtera que les vraies beautés sont dans notre façon d'appercevoir, & non dans la maniére dont Dieu voit. Que le monde sensible de l'Auteur soit nécessairement invisible au Créateur, il est facile de le prouver par les principes du Conciliateur. Il conviendra avec nous que Dieu est invariable, tandis que tout se succéde devant lui ; cest-à-dire, que Dieu voit la succession des choses, & que son coup d'œil n'est point successif. Or, comme l'Auteur conclut de ce que les volontés divines sont éternelles, & ne se succédent point, qu'elles ne peuvent avoir de termes successifs ; il doit conclure de même de ce que la

vision de Dieu n'est point successive, qu'elle ne voit rien des choses qui commencent, qui finissent, qui existent les unes après les autres, & qui varient.

5°. L'Auteur soutient, & abandonne en même-tems, les Optimistes. Selon ces derniers, la beauté de l'harmonie de l'Univers présente au Créateur un attrait invincible. Mais dans le monde intelligible de l'Auteur, nulle harmonie, nulle combinaison, ni spirituelles, ni matérielles, qui puissent former cet attrait qu'il suppose en Dieu. Nulle perfection par conséquent. Qu'étoit-il, l'Auteur lui-même, dans le monde intelligible, pour intéresser vivement le Créateur à en faire l'objet nécessaire de ses complaisances? L'Auteur n'avoit ni pensées, ni sensations, ni vouloir. Se sentoit-il exister éternel, nécessaire, sans succession? Il avoit donc la plénitude de l'Etre. Ne se sentoit-il point exister? Comment le souverain Etre, lequel, dans l'hypothèse de notre Auteur a eu besoin de créatures intelligentes pour représenter ses perfections, pour profiter de ses bienfaits, pour l'aimer, pour lui rendre un culte, a-t-il été obligé de se procurer le spectacle éternel d'une intelligence qui ne sent rien, qui ne pense point, qui n'a point

de volonté ? Quel genre de beautés attrayantes le Créateur a-t-il donc vu dans cet être totalement *inert ?*

6°. Bon gré malgré, il faut que le Conciliateur se détache de son monde intelligible ; & s'il continue d'imaginer que la Sagesse éternelle ne peut se passer de spectacle, il sera contraint de le chercher dans le monde sensible, lequel ayant commencé d'être, ne peut être regardé comme un objet nécessaire au Créateur. Il dévorera à la vérité une énorme contradiction. Car comment penser que le Tout-Puissant auroit un besoin éternel, qui ne pourroit être rempli que dans le tems ? & de plus il faudra qu'il dérange totalement son systême, & qu'il convienne avec les Optimistes-Fatalistes, que Dieu n'est pas libre même à l'égard du monde sensible, à moins qu'il ne voulût que Dieu fût le maître de se refuser ses besoins.

7°. D'ailleurs la grande question que je lui ai faite si souvent, doit encore reparoître. Comment le *moi* de l'Auteur, effet nécessaire & coéternel à Dieu, est-il devenu sensible, susceptible de différens modes successifs, de connoissances, propre à délibérer & à se déterminer ? Est-ce par l'action de Dieu sur lui ? Cela est

impoſſible dans le ſyſtême de l'Auteur, puiſque tout effet doit coexiſter, ſelon cette doctrine, à la Toute-puiſſance : or, certainement on ne le peut dire des ſenſations qu'il éprouve aujourd'hui, puiſqu'elles ne coexiſtent pas même au jour d'hier. Il eſt donc impoſſible, dans ces principes, que Dieu ait créé le monde ſenſible, dont la majeſté annonce la grandeur de Dieu, que nous voyons tous, que nous admirons tous ; & Dieu n'eſt le Créateur que du monde intelligible, que le Conciliateur voit tout ſeul.

8°. L'Auteur voudroit néanmoins donner quelqu'influence au Créateur ſur le monde ſenſible ; on le voit dans un texte où il tâche d'adoucir ſa doctrine ſur les beſoins de Dieu. « *Le beſoin*, dit-il, *n'a » jamais exiſté dans Dieu, puiſque Dieu » ſe l'eſt toujours procuré, & c'eſt ce » qui fait que le Créateur ſe ſuffit à lui- » même pour être heureux. Il n'a beſoin » de perſonne que de ſa puiſſance infi- » nie, pour ſe donner ce qui eſt néceſ- » ſaire à un être néceſſairement agiſſant. » Son bonheur réſide dans ce qu'il fait » éternellement.... Le beſoin de la créa- » ture eſt celui de l'effet qui recherche » à ſe réunir à ſa cauſe, & qui ne le peut » ſans cette même cauſe dont il dépend.*

» Le beſoin de Dieu eſt celui de la cauſe » qui fait obéir l'effet auquel elle doit » s'unir. »

Quant à la maniére dont on prétend adoucir l'expreſſion de beſoin en Dieu dans ce texte très-obſcur, & qui ne l'eſt peut-être pas encore aſſez, elle me paroît frivole ; elle ſe réduit à comparer l'Etre ſuprême à un homme riche qui n'a point de beſoins, parce qu'il les prévient toujours ; encore ne peut-elle être d'aucun uſage que dans l'inertie éternelle du monde intelligible dont nous avons démaſqué la chimère. Mais il étend auſſi le beſoin de la Divinité ſur le monde ſenſible, quand il fait contraſter le beſoin de Dieu, avec celui de la créature ; car il ne peut ſuppoſer de beſoin dans le monde intelligible, d'où toute variété poſſible eſt bannie. Il ne peut ſuppoſer que ſon ame y aſpire à quelqu'union avec le Créateur ; ce qui ſeroit avoir l'idée d'une variété, & qu'elle peut paſſer du deſir à l'obtenſion de l'objet de ſon deſir. Il ne peut pas ſuppoſer non plus que ſon ame, dans ce monde intelligible, puiſſe recevoir le moindre ſecours de Dieu par la même raiſon. Le beſoin de la créature dont il parle eſt donc celui de la créature dans le monde ſenſible ; & le beſoin de

Dieu eſt de faire obéir la créature dans le monde ſenſible, le ſeul endroit où il puiſſe y avoir de l'obéiſſance. Mais ſous ce point de vue, le beſoin de Dieu reſſemble parfaitement à celui de la créature; & la prétendue différence qu'on a tenté de faire valoir, s'évanouit. Puiſqu'il faudra dire que Dieu a aſpiré durant toute l'éternité à jouir de l'union avec ſon effet, & il faudra diſtinguer en Dieu deux tems; celui où il ſentoit le beſoin; celui où le beſoin eſt rempli, contre les principes de l'Auteur, & également contre toute vérité.

Tout intérêt de Dieu dans les créatures, ſeroit infiniment petit, comparé à la Majeſté Divine.

9°. Enfin dans ce monde ſenſible, tout eſt fini. Le nombre des intelligences, des corps, des individus de chaque eſpèce, eſt borné. Tous ces individus ſont éternellement créés dans le monde intelligible; c'eſt la doctrine de l'Auteur. Le monde intelligible ſera donc borné lui-même. Dieu n'aura ſatisfait à ſes beſoins qu'avec meſure, qu'avec une ſorte de ſobriété, ou plutôt l'objet du bonheur de Dieu ſeroit infiniment petit, comparé à l'eſſence divine que l'Auteur reconnoît infinie à juſte titre.

Ces diſcuſſions ſont épineuſes; mais il me ſemble qu'elles peuvent être de

quelqu'utilité au Public ; premiérement, parce qu'elles fourniſſent un modèle de la maniére dont il faut fouiller les ſyſtêmes ténébreux à la mode. Toute erreur doit porter en elle-même les principes de ſa deſtruction ; ſecondement , parce que le choc de l'erreur contre la vérité fournit toujours des étincelles , ouvre quelques nouvelles vues ; & j'imagine qu'on en aura trouvé quelques - unes dans la petite guerre que je viens de faire au Conciliateur. Je finis avec lui, en le priant d'excuſer ma franchiſe , & d'obſerver que la liberté de Dieu eſt le point capital de la Religion Chrétienne , reconnu dans tous les tems , expreſſément énoncé dans toutes les Ecritures, ſoutenu par tous les Peres indiſtinctement , non ſeulement quant à l'œuvre de la création , mais même quant à la diſtribution des graces, & à l'uſage de la juſtice , & de la miſéricorde ; & j'eſpére de ſa docilité pour l'autorité de l'Egliſe , qu'il renoncera à une doctrine qui n'eſt qu'une nouvelle maniére d'exprimer le Fataliſme le plus abſolu. Je ne parle pas du reſte de ſes opinions plus que ſinguliéres , ſa profeſſion de foi les anéantit, puiſqu'il proteſte hautement que ce n'eſt point à la faveur

de ſon ſyſtême philoſophique qu'il croit nos dogmes, mais qu'une ſoumiſſion entiére à l'autorité les lui fait embraſſer. D'ailleurs l'explication qu'il donne de nos Myſtères tombe avec ſon monde intelligible, que je crois avoir anéanti.

Je le ſupplie encore de tirer un autre avantage des peines que j'ai priſes dans la vue de le ramener à la ſimplicité de la foi, qui eſt de renoncer à la méthode des abſtractions, pour s'en tenir ſcrupuleuſement à la voie du raiſonnement fondé ſur l'expérience, ſurtout quand il s'engage dans la Phyſique. Il a l'eſprit pénétrant & étendu; il peut ſe promettre beaucoup de ſuccès, s'il ſuit fidélement cette route abandonnée. Combien doit-il être en garde contre une maniére de raiſonner qui l'a égaré ſi loin dans une région où la raiſon ſuffit pour nous éclairer? Or, ſi au milieu même du plus grand jour de la raiſon, ſa méthode lui a fait faire de Dieu même une chimère, qu'il juge dans quels écarts cette même méthode l'aura jetté, quand il a oſé pénétrer les plus profondes ténébres de la Foi.



CHAPITRE XI.

Principes quon doit se rappeller avant d'examiner les sophismes du faux Trasibule, contre l'immortalité de l'ame.

Comment la question de l'immortalité est liée avec celle de la liberté.

LEs suites du dogme de la liberté sont les récompenses ou les peines dans une autre vie. S'il y a des espérances dans cette autre vie, il y a lieu de mériter ou de démériter dans celle-ci. C'est ainsi que la question de l'immortalité de l'ame tient à celle de la liberté. J'ai traité la premiére dans mes Elémens de Métaphysique tirés de l'Expérience. Mais de nouvelles vues m'ayant frappé dans l'étude que j'ai faite de la Lettre à Leucippe, j'ai cru devoir les communiquer ; & j'y suis d'autant plus porté, qu'elles me paroissent propres à donner le dernier degré d'énergie aux raisonnemens que j'ai employés à la fin de mes Elémens de Métaphysique. Avant de proposer les sophismes du faux Trasibule, il est important de remettre sous les yeux un petit nombre de principes clairs & incontestables. C'est l'objet de ce Chapitre.

On met mal à propos le dog-

I. Les difficultés que l'on trouve dans le dogme de l'immortalité de l'ame, vien-

nent toutes de ce qu'une pure queſtion de fait eſt transformée en queſtion abſtraite & univerſelle. On ne cherche point en ſoi-même ce que c'eſt que ce principe qui conſtitue en nous l'individu raiſonnable, ni à quoi il eſt deſtiné. On demande en général qu'eſt-ce qu'une ame? quel peut être ſon ſort après la mort? Il faudroit s'approprier la queſtion, ſe demander que deviendra mon intelligence, quand elle ſera ſéparée du corps? & par cet examen dont nous ſommes nous-mêmes l'objet, de générale qu'elle étoit, elle ſeroit fixée à une queſtion particuliére.

me de l'immortalité de l'ame au rang des queſtions abſtraites.

Les vieux Scholaſtiques définiſſoient l'ame, par ce qu'elle eſt en puiſſance, comme ils s'exprimoient, & non dans ſon actualité. Ils diſtinguoient l'ame ſenſitive, celle où réſide la ſenſibilité; & l'ame ſpirituelle, celle qui eſt capable de penſer: & le ſujet de la ſenſibilité & de l'intelligence n'étoit aucune ſubſtance qu'ils caractériſaſſent, c'étoit un être, un je ne ſçai quoi, une capacité de ſenſation, ou de penſée.

Les vieux Scholaſtiques ſont tombés dans cette mépriſe.

M. Deſcartes voulut mettre plus de préciſion dans la définition de l'ame, il l'établit ſur l'*actualité* de la penſée. Il la définit donc, non pas comme les Scholaſtiques, la ſubſtance qui peut penſer,

M. Deſcartes n'alla pas aſſez loin.

mais la ſubſtance qui penſe ; faiſant conſiſter l'eſſence de l'ame dans les penſées qui s'y ſuccédent continuellement. Mais cette façon de décrire l'ame ne ſatisfait point encore. Elle ne révéle pas plus le fond de la ſubſtance qui penſe, ou le ſujet de la penſée, que les Scholaſtiques ne le ſpécifioient. Toute penſée n'eſt qu'un mode, & un mode accidentel, & qui varie dans ce que j'appelle *moi*. Or, ce *moi* ne peut m'être accidentel. Définir l'ame par ce qui eſt variable en elle, par ce qui n'eſt en elle qu'une façon d'exiſter, ce n'eſt point la définir.

Il eſt vrai que ce grand homme diſoit quelque choſe de plus précis que ce que les Scholaſtiques enſeignoient. Car, comprenant dans la penſée toutes les ſenſations, il repréſentoit l'ame, comme un ſujet qui n'étoit jamais ſans quelque penſée, ou quelque ſentiment. Préciſion néanmoins encore très-vague, parce qu'elle ne fixe pas l'individualité de l'ame, ou ce qui eſt ſtable en elle ; & ſuppoſe que nous ne connoiſſons de nous-mêmes, que ce qui eſt ſujet au changement. Comment ne faiſoit-il pas réflexion, que les ſenſations étant des modes numériquement différens, ou dont l'un n'eſt pas l'autre, ſi l'ame ne ſe ſent exiſter que par

ses maniéres d'être, elle seroit à chaque nouvelle sensation un nouvel être pour elle ? Ainsi, supposé que, par impossible, deux marcs d'or étant fondus en globe, cette forme qu'on leur auroit donnée fût pour cet or le sens de l'existence, il ne connoîtroit de lui que cette forme : s'il étoit fondu une seconde fois en statue représentant un homme, cet or ne sentiroit encore que la forme humaine ; il seroit pour lui un nouvel être par ce changement, & ne reconnoîtroit ni sous l'une, ni sous l'autre de ces formes, son propre être individuel ; non plus que nous, qui ayant vu ces deux figures, & ne sçachant pas qu'on y a employé le même or individuellement ; nous ne pourrions affirmer que ces deux figures ne sont que le même or qu'on a modifié de deux maniéres différentes.

Le P. Malebranche [illegible] pour prouver [illegible] des découvertes [illegible], pour [illegible] . & pour [illegible] , [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

que ; penſée qui étoit, ſelon leur maître, le vrai fond de l'homme , puiſqu'elle étoit entrevue dans toutes nos perceptions particuliéres. C'étoit toujours faire de nouveaux progrès. Car le vrai terme de cette penſée de l'être en général, eſt, dans l'eſprit du P. Malebranche , la ſubſtance divine toujours préſente à notre ame. Ainſi , il reconnoiſſoit ce contact immédiat de la Divinité & de l'intelligence humaine , & que j'ai appellé le ſens de la préſence de Dieu ; & cette vue que je lui dois, m'a mis en état de définir plus exactement notre ame. J'ai toujours trouvé un énorme défaut dans la définition de ce grand Maître. Il faiſoit conſiſter l'eſſence de notre ame, non en ce qu'elle eſt en elle-même, mais dans la perception habituelle de la préſence de Dieu. C'étoit l'oublier en la définiſſant. Il eût été égal de dire que l'eſſence de l'ame conſiſte en ce que faiſant perpétuellement préciſion de ce qu'elle eſt individuellement en elle-même , elle étoit ſans ceſſe occupée, non de ſon être propre, mais de l'être en général , c'eſt-à-dire, d'une abſtraction qui transformoit, pour ainſi dire , l'individu infini & univerſel en idée générale , laquelle n'exprimoit clairement ni Dieu ſenti , ni l'être ſentant la préſence de Dieu.

Pourquoi ce Philosophe soutenoit que nous n'avons pas d'idée de notre ame.

Aussi le P. Malebranche prétendoit-il que nous n'avons aucune idée de notre ame. Il ne devoit donc pas la définir. Mais à la vérité c'étoit une suite de ses principes de soutenir que cette idée nous manque, puisque, selon lui, toute idée est l'archetype des êtres vu en Dieu, & qu'il sçavoit que notre ame ne se connoît qu'en se sentant ; il jugeoit qu'elle ne se voit point dans le miroir de toutes choses, de la maniére dont nous prenons connoissance de la figure de notre visage, en la regardant dans une glace. Il soutenoit donc que nous voyons tout en Dieu, notre propre corps, comme les autres corps, en en revêtant les types, qui, selon lui, sont Dieu même, de nos sensations de couleur ; mais il ne vouloit pas que notre ame s'y vît elle-même, parce que dans le fait, nous nous connoissons par sentiment, & que nous avons beaucoup d'éloignement de chercher à nous connoître. Mais s'il eût bien consulté ce qui se passoit en lui-même, il eût observé que les types renfermés dans nos idées, & qui leur sont essentiels, sont les objets individuels de nos perceptions (en quoi je suis d'accord avec M. Locke) lesquels objets comparés à la cause uni-

verselle dont nous sentons la présence ; forment un rapport, où l'individualité de ces mêmes objets n'attire plus notre attention, & où leur imitabilité à l'infini la fixe totalement. Ainsi le Géomètre travaille sur une hyperbole déterminée ou numérique qu'il a sous les yeux ; & ce n'est qu'en oubliant cette courbe individuelle, en concevant qu'elle peut être imitée à l'infini, qu'il en généralise toutes les propriétés, celles de ses asymptotes, de leurs abcisses, de leurs ordonnées, &c.

Comment nous formons l'idée de l'ame.

Le type de l'ame est donc, dans chaque homme, sa propre substance spirituelle. En la comparant à la cause infinie qui la modifie, il en voit l'imitabilité à l'infini. On ne songe qu'un objet est imitable, qu'autant qu'on a dans l'esprit l'art qui le peut imiter ; & c'est en vertu de cette observation que j'ai soutenu également, & contre le P. Malebranche, & contre M. Locke, que nous avons l'idée de notre ame, comme de toute autre chose, & mieux que de toute autre chose.

Le fond de l'ame est le sens intime de son individualité continue.

Toutes nos pensées, toutes nos sensations, ont pour fondement commun & toujours subsistant, le sens intime de notre individualité. Mais nos Philoso-

phes de l'Ecole n'ont pu définir l'ame en partant de ce principe d'expérience qui nous eſt continuellement préſent ; parce qu'étant entraînés par les préjugés de l'enfance, ils vouloient que les brutes euſſent des ames ; & qu'éclairés par l'éducation, ils ſe croyoient obligés de ſoutenir que les ames des animaux ſont eſſenciellment différentes de celles des hommes. Or, ils n'euſſent pu établir cette différence, s'ils euſſent défini l'eſprit par le fondement qu'il fournit à toutes nos ſenſations, je veux dire, par le ſens intime de notre individualité ; parce que le plus bas degré de ſpiritualité qu'ils ſe croyoient permis d'accorder aux animaux, étoit de les réduire au ſentiment de l'exiſtence. Etrange bizarrerie de l'homme ! parce qu'il ne peut bien connoître la nature des bêtes, il renonce à connoître la ſienne.

Pourquoi les Scholaſtiques l'ont ignoré.

Nos Philoſophes modernes, qui ne ſont que des Scholaſtiques élégans & diſerts, & qui ont ſenti le défaut des définitions de M. Deſcartes & du P. Malebranche, ont confondu le ſens intime de l'exiſtence, avec la conſcience de nos façons paſſagéres d'exiſter. Ils ſont revenus aux vieilles idées abandonnées dans le dernier ſiécle ; & ont cru

Nos Philoſophes modernes ont rajeuni les vieilles idées ſcholaſtiques ſur la nature de l'ame.

nous apprendre ce que c'étoit que l'ame, en nous diſant que c'eſt un *je ne ſçai quoi* capable de ſentiment, & d'intelligence; & ils ſoutiennent que nous ne connoiſſons aucune ſubſtance, pas même la nôtre. Tous, comme on voit, font abſtraction de ce que l'ame eſt individuellemnt en elle-même, pour ſe préparer à la définir.

ous que
atéria-
; & les
tes font
ette ma-
de pen-

Mais quand on eſt venu là, & qu'on veut ſçavoir ſi notre ſubſtance, *je ne ſçai quelle*, eſt indeſtructible de ſa nature, on ne ſçait où l'on en eſt. Que dire effectivement de ce qu'on ne connoît point? La queſtion demeure donc *inſoluble*. Ceux qui n'ont aucun intérêt à ſurvivre à leur corps, trouvent pourtant un avantage dans cette indéciſion. Car ayant réduit l'ame à une ſimple capacité de ſentiment, & de penſée, ils voient très-clairement que le ſujet quelconque où réſide cette capacité, peut être privé de tout ſentiment, de toute penſée, puiſque tout cela lui eſt accidentel; & qu'ainſi il peut ceſſer d'exiſter pour lui-même, ſans néanmoins diſcontinuer d'exiſter. Conſidérant enſuite que dans cette vie toutes nos penſées, toutes nos ſenſations, dépendent d'occaſions priſes du jeu organique de notre

cerveau, ils ne voient point quelles seroient, après la destruction du corps, les occasions de nos pensées & de nos sensations; & ils décident qu'après la mort, toute occasion de perception étant refusée à l'être capable de sentir & de penser, il est réduit à l'inertie absolue. Alors ils adoptent volontiers l'erreur grossiere & stupide du Matérialisme. Ils conviennent même de l'immortalité de l'ame, parce que ce dogme n'a plus rien qui les allarme sur la durée infinie qui commence à la mort. Quoi que ce soit, disent-ils, que notre ame, elle ne doit pas plus périr, que ne doit périr un atome de matiere, de l'anéantissement duquel nous n'avons aucune idée. Mais qu'importe que notre substance, dont nous n'avons aucune idée, survive éternellement à son corps, puisqu'après la destruction de celui-ci, elle ne doit plus vivre pour elle-même, & qu'alors elle ne se sentira exister, ni en bien, ni en mal; elle sera dans un état éternel de mort & d'inaction totale. Ainsi les Matérialistes réunis avec les Déistes ne refusent plus de croire l'existence de Dieu avec l'intérêt qu'ils prenoient à celle du Mogol, ni de professer la perpétuité de l'ame

de maniére d'être, auxquelles je défie de donner d'autre fondement. La confcience de nos perceptions nous apprend que nos façons d'être appartiennent à ce qui fe fent conftament le même être, & qui fe fent pouvoir fubfifter fous la modification actuelle que nous éprouvons, ou fous toute autre modification. Un fentiment de plaifir ne renferme pas la poffibilité de fentir la douleur, ou de méditer fur une vérité. L'odeur d'une violette que je refpire préfentement, ne peut m'apprendre que je fuis le même être qui fut hier enchanté par des accords très-agréables fur le violon. Il n'y a nul rapport entre ces deux plaifirs. Toutes nos fenfations ne font donc que des modes du fens fondamental de mon individualité identique & continue. Or, ce qui en moi eft fufceptible de toutes ces modifications, eft ma fubftance: donc ce fens eft ma fubftance même. C'eft par ce fens que je me trouve le même être, foit que je refpire une mauvaife odeur, foit que j'en refpire une agréable.

Et même fous le grand nombre de celles que nous éprouvons tout à la fois.

Nous reconnoîtrons encore le fens fondamental du moi continuant d'être toujours la même perfonne, le même individu, quand nous nous furprendrons dans des momens où nous fommes affectés

tés de différentes ſenſations. J'entens un concert, & les paroles qu'articulent les différentes voix. Je ſens en même-tems une odeur agréable ; je vois une multitude de perſonnes, & les meubles de l'appartement ; & pardeſſus tout cela, je mange une pêche que je trouve délicieuſe, & dont je ſens le contact & dans mes lèvres & dans ma main. Enfin tous mes ſens ſont exercés tout à la fois ; & chacun d'eux combien me donne-t-il de perceptions différentes ! Chaque point des objets que je vois m'occaſionne une perception particuliére. Non ſeulement je diſtingue pluſieurs voix, pluſieurs inſtrumens, mais chaque ton eſt harmonique, eſt le réſultat de pluſieurs perceptions de ſon ſimultanées. Le célèbre Rameau l'a prouvé, non en découvrant la métaphyſique de la Muſique, ainſi que je l'ai entendu dire ; mais en nous rendant les réſultats délicats de l'expérience qu'il a ſçu ſaiſir avec cette pénétration & cette ſagacité, qui régénére les arts. Epoque précieuſe pour les ſciences, & qui nous fait bien comprendre comment on peut faire des obſervations ſur l'homme, ſur des choſes qui ont toujours été ſenties, mais auxquelles perſonne n'avoit fait aucune attention.

Revenons à l'exemple que j'ai proposé. Quel fracas dans mon ame ! quelle complication de différentes maniéres d'être ! Aucune de ces perceptions ſimultanées n'eſt l'autre. Je les ſens auſſi numériquement différentes que le mouvement l'eſt de la figure du corps mû. Mais je me ſens, un ſeul moi, ſous toutes ces modifications ſi diverſes. Il eſt impoſſible de révoquer en doute ce point d'expérience. Tous ces modes appartiennent au même être, & ce même être c'eſt mon individu. J'ai dit quelque part qu'il faut être abſolument un pour ſentir un rapport ; j'aurois dû dire qu'il faut ſe ſentir un. C'eſt une vérité métaphyſique inconteſtable, & notre expérience à cet égard équivaut à toute démonſtration. Je me ſens individuellement le même être ſous un million de perceptions toutes diſtinctes. Voila l'expreſſion nette & préciſe du ſens fondamental de mon individualité identique, par lequel je ſens que je ſerois le même individu ſous toute autre modification que celle que j'éprouve actuellement.

Veut-on une autre expérience ? Que celui qui lit actuellement cet Ouvrage, faſſe attention à ce qui ſe paſſe en lui. Chaque mot porte un ſens dans ſon eſprit. La ſenſation vocale qui en eſt le véhicule, dans ſa tête paſſe pour faire place

au mot suivant. A la fin de la phrase, il faut que tous ces sens se réunissent en un, afin qu'il puisse saisir l'objet complet de cette phrase ; & dans quel un ? Chaque lecture est une répétition de cette expérience.

Je suis persuadé que le Lecteur sourit en me voyant donner tant de peine pour développer une idée qui lui paroît maintenant si familière. *Vous croyez*, me dit-il, *nous donner du nouveau, en nous rapportant ce qu'il est impossible que les hommes n'ayent pas senti dans tous les tems ; & puis, n'est-ce pas M. Descartes qui nous a rendu attentifs au sens intime de l'existence ?* Oui, sans doute, je crois vous donner du nouveau, comme vous avez cru en voir, & que vous en avez vu effectivement dans la découverte que M. Rameau a fait du nombre des perceptions que renferme un ton de la Musique, quoique les hommes bien organisés les ayent toujours éprouvées. Quant à l'honneur qu'on seroit tenté de faire à M. Descartes de cette découverte, je me suis expliqué avec assez de précision pour écarter le soupçon du plagiat à cet égard. Mais cette doctrine, dont les fondemens sont tous aussi anciens que le genre humain, n'est-elle pas contestée dans notre siécle ?

Nos Modernes forment le moi de la collection des sensations passagéres.

dénué de tout mode passager.

ne sensation accidentelle & passagère ; n'avoir aucune pensée dans l'esprit, ne former aucune délibération, aucun vouloir ; être, en un mot, réduit à ne sentir que le fond invariable de notre être. Cet état est celui de l'inertie pure, mais sentie. Notre objet n'est point alors l'être abstrait, comme l'a pensé le P. Malebranche, l'être en général ; c'est notre existence individuelle sentie.

Comment l'ame est *tabula rasa*.

C'est ce qui nous arrive, comme on l'a judicieusement observé dans l'Encyclopédie, lorsque nous rêvons à la Suisse, que nous ne pensons à rien, que nous n'avons aucune percéption, ou lorsque nous avons réussi à donner à notre cerveau cette disposition propre à écarter toute pensée pour nous préparer à la méditation ou au sommeil. L'ame est vraiment *tabula rasa*, elle ressemble à la toile que le Peintre a préparée, pour y exquisser un sujet ; mais c'est *tabula rasa sui conscia*, c'est une toile qui se sent exister sans aucune maniére d'être accidentelle, s'il m'est permis de suivre l'expression qui a plû si fort à nos Modernes.

Le tems est le rapport du sens de notre individualité

L'idée que nous avons du tems, confirme encore la vérité sur laquelle je crois devoir insister avec la derniére opiniatreté. Quiconque voudra approfondir

cette idée, verra disparoître tout ce que nos Philosophes croient y voir de vague & d'indéterminé. Il se convaincra que le tems est pour chacun de nous sa durée parfaitement continue & identique, comparée aux changemens successifs de nos diverses maniéres d'être, ou de celles des êtres dont il est environné. Enfin il comprendra, comme nous l'avons dit dans les Elémens tirés de l'Expérience, pourquoi dans le profond sommeil, dans la léthargie complette, dans l'apoplexie, le tems a disparu pour nous; que dans ces états, il ne nous reste qu'un terme du rapport dont l'idée du tems est formé, je veux dire notre durée continue & identique, il ne nous reste aucun terme successivement varié auquel nous le puissions comparer. Mais dans le fait, en sortant de ces états, nous sçavons bien que nous ne sommes pas un nouvel être, que, par exemple, nous nous retrouvons le même individu qui s'est endormi, qui a dormi, & qui se réveille; & quand on dort avec goût, qu'on se sent dormir avec plaisir, notre sens de l'existence identique & continue, n'étant comparé qu'à une seule façon d'être aussi continue, & qui ne varie point, nous ne sommes pas dans les termes d'estimer au

identique & continue avec nos modes, qui varient ou avec les variations que nos sens nous font connoître au dehors de nous.

juſte ce rapport ; & il doit nous paroître beaucoup moindre que nous ne l'euſſions trouvé, ſi pluſieurs images s'étoient préſentées ſucceſſivement à notre eſprit.

On doit comprendre ce que j'entens par le ſens fondamental de l'exiſtence identique & continue.

Après s'être bien rempli de ces obſervations, on comprendra à la fin, que quand je parle du ſens intime de l'exiſtence, je n'entends point une exiſtence abſtraite, mais la nôtre individuellement, celle de chacun dénuée de toute ſenſation de couleur, de ſon, de douleur, de plaiſir, &c. de tout ce qui varie en nous. Je parle alors de ce ſens par lequel je ſçai que je ſuis un tel, le même aujourd'hui que j'étois hier, & que j'étois il y a quarante ans, quand je commençai les Méditations dont je m'aviſe ſi tard de donner les réſultats. Je parle en un mot de cette identité perſonnelle que j'ai perpétuellement, & que j'ai toujours eue. Identité que je ne peux reconnoître, ni dans mon corps, ni dans aucun de ſes organes dont je ſens la coexiſtence ; ce qui fournit une nouvelle preuve, & bien ſimple, de la diſtinction de mon ame, & de mon corps.

Ce ſens fondamental ſuffit pour dé-

III. Il me ſera permis, je penſe, d'inſiſter ſur cette dernière réflexion, que je ne me rappelle pas d'avoir fait va-

loir ailleurs, & elle est essencielle pour faire bien sentir l'extravagance des raisonnemens du faux Trasibule. Si mon ame est matérielle, est un organe individuel de mon cerveau, puisque je sens le fond individuel de mon être, je sentirai donc l'individualité de la matiére dont l'organe qu'on prétend être moi, est composé; je le distinguerai de tous les organes voisins; je ne pourrai douter de son existence, & je pourrai douter de la leur; j'aurai la conscience de son volume, de la contexture essencielle de ses parties, des ébranlemens & des oscillations qui y seroient causées par l'action des objets extérieurs transmis des organes de nos sens. Or, c'est encore un fait, que je ne sens ni l'existence d'aucun organe individuel de mon cerveau, ni la structure, ni aucun jeu d'aucun de ces mêmes organes, ni le moindre des chocs qu'ils peuvent éprouver. Il est donc démontré dans le fait, que ce qui sent en moi l'existence individuelle & identique, n'est aucun organe de mon cerveau. montrer dans le fait l'immatérialité de l'ame.

Nos habiles Anatomistes pourroient ajoûter, qu'il n'y a point d'identité dans nos corps considérés en des âges séparés par de grands intervalles; ils sou-

tiennent qu'il ne reste pas à un vieillard de quatre-vingt ans, une seule des parties individuelles dont sa machine étoit composée, quand il n'avoit que sept ans. Mais je ne puis étendre leur prétension autant qu'ils le font, parce que je me suis rencontré avec de sçavans Anglois, qui prétendent qu'il y a dans notre machine un vrai principe d'identité, un fond de matiére propre qui résiste jusqu'à la mort à la dissipation continuelle des parties anciennes, causée par l'intus-suception de la nourriture, & peut-être par la respiration. Mais je n'en concluerois pas moins avec ces habiles Anatomistes, que le sens de notre existence identique ne peut appartenir à aucune de notre corps, pas même à ce fond d'identité corporelle que je crois être dans nos corps, parce que je puis douter de l'existence identique de cette portion de notre corps, & que je ne peux douter, ni spéculativement, ni dans le fait de l'existence identique & individuelle de mon ame.

Pas même au fond d'identité corporelle que je suppose dans nos corps.

On ne peut donc supporter ce que nous disent les Matérialistes, que le sens intime du *moi*, est peut-être une combinaison de différentes parties matérielles, est la maniére dont elles sont

Il ne peut convenir à un amas de matiére.

arrangées, ou dont elles agissent & réagissent les unes contre les autres. Ce seroit alors une façon d'être qui se sentiroit exister hors de tout sujet modifié. M. Locke a donné lieu à leurs folles pensées, en prétendant qu'on ne sçait pas si un amas de matiére ne pourroit pas être disposé de maniére à penser. J'ai réduit son probléme à de plus simples termes dans mes Elémens de Métaphysique : Pour penser il faut se sentir exister; & j'y ai prouvé très-simplement à mon avis, qu'un amas de matiére ne peut avoir le sens de son existence numérique & identique. Il est nécessaire de rappeller succinctement ici cette démonstration, pour confondre l'ignorance où se retranche le faux Trasibule, sur la nature de l'ame, comme nous le verrons dans le Chapitre suivant.

Comparaison tirée d'une armée

Une armée de 100 mille hommes est l'ensemble de 100 mille individus, dont chacun sent sa propre existence de maniére à n'en pouvoir douter; & ce sentiment dans chacun exclut de son existence celle de tous ses autres compagnons dont il n'est pas assuré, comme de la sienne. Il croit l'existence des autres, mais il ne se sent pas intimement; il

peut en douter. J'ai demandé si de tous ces sens intimes qui s'excluent les uns les autres, il en pouvoit résulter un sens intime de l'existence de l'armée entiére, tel que chacun l'a de soi-même, qui n'appartînt à aucun individu, mais qui appartînt à la collection de tous, & qui fit un seul *moi* de cette collection. Je n'ai jamais craint que personne ôsât assurer que cette hypothèse fût possible. Je demande de plus, si la Toute-Puissance ne pouvoit donner à cette armée une maniére de disposition, d'arrangement, de mouvement, d'évolution, d'où résultât le sens intime de l'existence de toute l'armée, comme d'un seul *moi*, d'une seule personne; & je fais cette question avec la même sécurité que je fais la premiére, c'est-à-dire, étant très-convaincu qu'on le jugeroit chimérique; & je raisonne ainsi: Si, en supposant que toutes les parties d'un tout sentent chacune son existence propre individuelle, on ne peut concevoir que le tout ait le sens intime de son existence individuelle & totale, à plus forte raison un composé d'ètres, dont aucun n'auroit la perception de sa propre existence; & qui sentiroit l'existence de la totalité de ses parties, seroit un composé

d'incompatibilités, où tout se sentiroit exister, où rien de ce qui le constitue, ne se sentiroit exister. Il auroit le sentiment d'une existence abstraite de tout sujet existant ; ce qui implique contradiction. Or, tout amas de matiére est un tout, donc il implique qu'un amas de matiére puisse sentir son existence, & par conséquent qu'il puisse penser.

Démonstration de l'impossibilité de donner le sens fondamental à la matiére ;

Supposât-on même avec M. Leibnitz, & quelques autres Modernes, que la matiére est un amas de plusieurs êtres simples, indivisibles, sans parties, sans superficie, sans aspects aux différens points du monde, incapables de toute disposition locale, la démonstration qu'on vient de faire subsisteroit dans toute sa force; si chaque élément composant, étoit supposé sentir son existence. L'exemple de l'armée prouveroit que le composé ne pourroit avoir le sens intime de l'existence du total, comme chaque élément l'auroit de la sienne; & si aucun élément ne se sentoit exister, la démonstration n'en auroit que plus de force. L'unité de l'ame est donc absolument parfaite, exclut toute composition, toute union de parties.

Fût-elle composée d'élémens simples.

IV. Le sens fondamental de mon existence individuelle, par lequel je sçai que

Le sens intime fondamental est

l'essence de mon ame.

je suis le même individu dans tous les tems, sous un nombre prodigieux de modifications, de perceptions & de pensées, qui se succédent, ou qui m'affectent à la fois, fait certainement l'essence de ce que j'appelle *moi*. C'est le fond de ma substance, comme le produit des trois dimensions est dans les corps le sujet de toutes les figures, de tous les changemens qu'on voit dans l'Univers. Le *moi* n'est plus, dès que je suppose que je ne me sens pas exister. Il est donc aussi essenciel à mon ame de sentir son individualité, qu'à un globe d'avoir trois dimensions, & ceci est le point capital de la question de l'immortalité de l'ame. Il est donc de la derniére importance d'examiner, si nous pouvons établir démonstrativement cette essence fixe de notre ame, & prouver que le sens intime du *moi* n'est point accidentel à mon ame.

Il faut prouver que le sens fondamental n'est point accidentel à mon ame.

On ne peut concevoir comment le sens fondamental pouroit être ajoûté à l'être auquel il ne seroit pas essenciel.

Il est constant que ce sens fondamental de mon identité individuelle est le fond de la conscience de toutes nos affections bonnes & mauvaises, de toutes nos perceptions, de toutes nos pensées. Il ne s'agit donc plus que de sçavoir si c'est le fond même de notre substance, ou si ce n'est qu'un mode, qu'une maniére d'être, sans laquelle notre substance

seroit la même individuellement. Si l'on prend ce dernier parti (& quel est le Philosophe qui ne s'y tienne pas, & qui ait à cet égard secoué tous les préjugés de l'Ecole) comment s'y prendra-t-on pour expliquer par quel moyen l'être simple ne sentant pas, par sa propre nature, son existence, sera emmené au point de la sentir ? Que faudra-t-il lui ajoûter pour cela ? Comment faudra-t-il le modifier, pour qu'il commence à sentir son individualité, & pour le rendre propre à avoir la conscience de tout ce qu'on opérera sur lui ? On répondroit tout aussi peu à cette question, qu'à cette autre. Comment faudroit-il modifier l'être simple & sans parties, pour lui donner les trois dimensions ? L'impossibilité où l'on est de satisfaire à toutes ces questions, prouve déja qu'on n'exprime aucune idée, lorsqu'on dit que le sens fondamental, celui de l'identité individuelle, est accidentel à la substance de notre ame ; lorsqu'on soutient que notre ame subsisteroit la même, soit qu'elle fût revêtue, soit qu'elle fût dépouillée de cette éminente prérogative.

Mais il faut quelque chose de plus qu'un argument négatif, ou qu'une fin de non-recevoir, comme on parle au Bareau, pour détruire un préjugé adop- Preuve directe que le sens fondamental est le fond de mon ame.

té si universellement. Prouvons d'abord, par un argument direct, que l'essence de l'ame est le sens fondamental de son individualité identique dans tous les tems. Ensuite nous attaquerons le sentiment opposé par le principe de contradiction. L'essence d'un être est l'idée qui nous reste dans l'esprit, lorsque, par la pensée, nous avons dépouillé cet être de tout ce qui lui est accidentel, de tout ce qui peut varier en lui. Or, le sens de l'individualité identique est ce qui reste dans notre esprit de nous-mêmes, lorsque nous nous supposons, ou que dans le fait, nous sommes destitués de toute perception, de tout ressouvenir, de toute idée; & c'est ce que nous sentons constament en nous sous toutes ces modifications variées, quand nous les éprouvons. Ce sens supposé détruit, ma personne est censée détruite, mon moi n'est plus. Ce sens subsistant, mon moi se sent capable, & est capable en effet de toute sorte de sensations, & de perceptions, d'aimer, de haïr: donc ce sens est ce qui constitue l'essence de l'ame, & qui la différencie à l'égard de tout être matériel, & ce qui fait que je me sens autre que tout être sensible de mon espèce.

Qu'il me soit permis de demander à

ceux qui penſent différemment, quelle idée il leur reſte de leur ame, lorſqu'ils la ſuppoſent dénuée du ſens de ſon individualité identique ? Ne conviendront-ils pas que l'idée qui leur en reſte, eſt préciſément ce qui demeure dans leur eſprit d'un bloc de marbre ſuppoſé deſtitué de toute dimenſion, c'eſt-à-dire, l'idée abſtraite de l'être, telle qu'elle eſt préſentée à la tête des Catégories d'Ariſtote, lorſqu'elles le diviſent en être matériel, & immatériel ? Demandons-leur encore ſi la ſubſtance de notre ame, n'eſt pas le ſujet qui eſt modifié en nous de tant de maniéres ? ſi ce n'eſt pas ce qui ſubſiſte toujours le même ſous toutes ces modifications paſſagères ; & ſi ce qui ſubſiſte ainſi le même, n'eſt pas le ſens de la perpétuité de notre individualité identique ? c'eſt ce ſens qui ſubit toutes les modifications ; donc ce ſens & notre ſubſtance, c'eſt la même choſe.

Queſtions à faire aux adverſaires.

On me fera ſans doute auſſi une queſtion. On me demandera quel eſt le caractère de la ſubſtance ? Renverrai-je à la prétenſion de s'Graveſande, qui ſoutient qu'il y a des ſubſtances, mais que nous n'en connoiſſons aucune. L'étrange doctrine ! Il me ſemble que j'en peux donner une idée plus préciſe. Le caractère de la ſubſtance eſt ce qu'on ne peut ôter à un

Quel eſt le caractère de la ſubſtance.

sujet, que toute maniére d'exister ne lui soit interdite, & qu'il ne soit réduit à l'idée abstraite par la destruction de son individualité. Otez de tel lingot d'or numérique la figure qu'il avoit, ce sera encore telle quantité d'or, fut-il réduit en poussiére impalpable. Otez aux élémens de cet or leur figure propre, ce ne sera plus de l'or, mais ce sera encore la même quantité numérique de matiére. Otez-lui les trois dimensions, ou seulement une, que reste-t-il dans la masse ? rien d'individuel. Que reste-t-il de cet objet dans votre esprit ? rien. Si ce n'est l'idée abstraite de l'être, & vous ne pouvez plus supposer l'existence des façons d'être qu'il avoit. Otez de votre ame, les perceptions, les sensations, la pensée, la mémoire, il restera ce qui étoit senti sous tout cela; le sens de votre individualité identique. Que ce sens vous ait été enlevé, que reste-t-il ? nul individu; rien où vous puissiez supposer les maniéres d'être existantes dont nous venons de parler. Votre moi disparoît; vous n'avez plus que l'idée de l'être abstrait, de l'être en général.

Les adversaires réduits à des incompatibilités monstrueuses.

Démontrons maintenant à nos adversaires que leur opinion est formée d'incompatibilités. Supposons avec eux que le sens intime de notre existence indivi-

duelle & identique eſt accidentel à notre ame, & que Dieu l'en revêt ou l'en dépouille, quand il lui plaît, qu'en réſultera-t-il? que quand le Créateur fera ſentir à mon ame l'individualité identique, elle la ſentira, & ne la ſentira pas. Elle la ſentira, ſelon la ſuppoſition; elle ne la ſentira pas, puiſqu'elle n'aura conſcience que d'une maniére d'être, & non pas de ce que cette ſubſtance étoit auparavant de ſe ſentir. Car antérieurement c'étoit le même être, qu'on ſuppoſe être modifié dans le moment d'une maniére nouvelle. On a donc ſuppoſé fauſſement que Dieu eût donné à cette ame la perception de la perpétuité identique de l'exiſtence.

Développement de leur façon de penſer.

Cette démonſtration n'eſt peut-être pas aſſez développée. On en ſentira mieux toute l'énergie, ſi l'on fait attention à la maniére dont nos adverſaires expriment le réſultat de leur ſens intime. *Je ſens en moi*, diſent-ils, *l'exiſtence de je ne ſçai quel ſujet; je ſuis pour moi je ne ſçai quel être, je ne ſçai quelle ſubſtance.* Que ſignifie ce langage énigmatique? que ce que je connois de moi par le ſens intime, eſt l'exiſtence; que ce que je ne connois pas par le ſens intime, eſt ma ſubſtance; qu'ainſi mon ſens intime détache l'exiſtence de ma ſubſtance, comme un mode conſidéré ſans atten-

tion à la chofe modifiée. Je me fens donc exifter *in abftracto*, ainfi que s'exprimeroient les Scholaftiques. Je fuis donc pour moi-même un être abftrait, & non tel individu. Comparons ces expreffions vaines à une maxime commune à Defcartes & à s'Gravefande, & qu'on n'oferoit contefter. Ce principe eft qu'on ne peut concevoir un mode exiftant hors de fa fubftance. Mais nos adverfaires veulent bien autre chofe. Ils prétendent que je fens mon individualité, en faifant précifion de ma fubftance qui exifte; & ils réduifent par-là toute l'énergie de mon fens intime à une pure abftraction impoffible, à me faire fentir mon exiftence hors de ma fubftance qui exifte. C'eft pourtant le point où il faut qu'ils fe réduifent, s'ils s'obftinent à foutenir que le fens de la perpétuité de notre exiftence individuelle & identique, n'eft pas le caractère effenciel de la fubftance intelligente.

Démonftration contre eux.

L'individualité n'eft point une manière d'exifter. Le fens de cette individualité ne peut donc être non plus en moi une manière d'exifter. Pourquoi cela? où eft la liaifon de cette conféquence avec le principe inconteftable qu'on vient de pofer? Je réponds qu'elle eft bien fimple.

Car si le sens de mon individualité est accidentel à mon individu, s'il peut y être, où n'y être pas : être privé de ce sens, ou l'avoir, sont deux maniéres d'être de mon individu diamétralement opposées, & sous lesquelles le même individu est aussi différent de lui-même, qu'une pierre différe d'un esprit. Donc il suit nécessairement de cette hypothèse, que mon individualité pure seroit une maniére d'exister. Mais cela n'est pas concevable; donc il n'est pas concevable non plus que le sens de mon individualité soit une maniére d'être accidentelle en moi.

A des objections aussi abstraites, il est permis de répondre par le même ton d'abstractions.

Quelques Lecteurs, peut-être le plus grand nombre, trouveront ce raisonnement trop subtil ; mais je les prie d'observer qu'il n'est pas possible de détruire la précision métaphysique la plus déliée qu'on puisse proposer, que par la Métaphysique la plus déliée : vous faites une précision entre mon individualité sentie, & mon individualité, entre mon moi & mon individu, entre ma personne & le fond de mon existence personnelle. Quoi de plus subtil ! & vous vous plaignez, que pour détruire une pareille subtilité, j'emploie ce qu'il y a de plus transcendant dans la Métaphysique ; & d'ailleurs

meil, & qui recommence à en avoir. Extrémité insoutenable, & contraire à l'expérience! car je sens mon identité numérique, & je ne puis la regarder, comme un point de révélation, comme une leçon que je reçois du dehors.

Et le second aussi. Dans le second parti, on se jette dans un inconvénient tout aussi palpable : Ceux qui sont déterminés de ce côté-là, ne reconnoissent point que le sens intime de notre individualité identique est le sujet de toutes nos sensations & de toutes nos perceptions ; ils ne veulent pas que notre ame ait la perception d'elle-même, à moins qu'elle n'ait la perception de quelqu'objet qui lui soit étranger. Un exemple très-simple fera sentir le foible de cette prétension. Je flaire l'odeur d'une violette, & j'en vois la couleur. Je n'ai que ces deux perceptions dans ce moment, &, selon le systême que j'examine, je ne me sens exister que par elles. Quelle est celle de ces deux perceptions qui m'apprend que je suis une seule substance qui a ces deux maniéres d'être, & que je ne suis pas un nouvel être ? est-ce l'odeur de violette qui sent la couleur ? ou la couleur qui sent l'odeur de violette ? Si ce n'est ni l'une, ni l'autre, il est visible qu'elles sont toutes deux des modes du sens de l'unité. Je

lis

fis une piéce de musique. Qui saisit l'harmonie? est-ce la sensation indiquée par chaque note? n'est-ce pas plutôt un sens qui n'est aucun de ces sons, ni l'ensemble de ces sons, & dont ces sons sont des modifications? n'est-ce pas le sens de l'unité personnelle & identique.

On doit être curieux de sçavoir comment de très-bons esprits embrassent avec chaleur des opinions si contraires à l'expérience. On découvrira facilement le principe de ces méprises, si l'on considére que tous les hommes n'aiment point à rentrer en eux-mêmes, parce qu'ils n'y peuvent trouver la cause de la félicité qui leur vient nécessairement du dehors; & que la volonté, à cause de cela, dirige toutes nos recherches sur les objets qui nous environnent. Ainsi nous aimons mieux apprendre de nos semblables ce que nous sommes que de l'étudier en nous-mêmes. De là il arrive que nous traitons les connoissances que nous recevons du sens intime, comme celles que nous tirons des impressions que les objets font sur nous. Or, universellement parlant, nous ne connoissons guères des objets dont nous sommes environnés, que leur existence; ce qu'ils sont en eux-mêmes, est lettre close pour nous. Nous sçavons

Comment ils donnent dans ces écarts.

que ce sont des individus, mais nous ignorons leur principe individuel ; ce que les scholastiques apellent, *rationem numericam.* Je vois un dé à jouer, je sçai que c'est un dé existant, un tel dé ; mais ce qui le distingue de tout autre dé, je le connois si peu, que si l'ayant ôté de dessous mes yeux, on me le représente, je ne sçai si c'est le même, ou un autre, qu'on aura substitué, & dans lequel mes yeux ne pourroient observer aucune différence. Il en est de même des hommes, s'ils se ressemblent beaucoup ; souvent il ne faut qu'un changement d'habits, pour nous exposer à nous y méprendre ; & de-là vient, d'une part, la facilité du crime de supposition d'enfant, contre lequel nos loix ne sont peut-être pas encore assez précautionnées, dans les grandes villes sur-tout ; & de l'autre, la difficulté de prouver en de certains cas qu'on est un tel. De ces observations, nos Philosophes ont conclu que nous nous connoissons nous-mêmes, comme nous connoissons les autres êtres & Dieu même, c'est-à-dire, que nous sentons que nous existons, & rien de plus.

Ils se désabuseroient s'ils comparoient la maniére

Mais ils auroient dû faire une très-grande différence entre la maniére dont nous nous connoissons, & celle dont nous connoissons tout objet hors de nous. Nous

nmes exposés à des méprises continuel- à l'égard des objets qui nous sont angers ; à l'égard de Dieu même, nt nous sentons les impressions dans ites les modifications que nous éprou- ns, dont nous ne pouvons pas plus ré- quer en doute l'existence que la nôtre, and nous sommes attentifs à ce qui se se en nous, ne nous trompons-nous ; grossiérement toutes les fois que la igion, ou la raison, ne rectifient pas les ;jugés de l'enfance ? Ne regardons-nous ; les corps qui agissent sur nos organes, nme le principe efficace de tout le bien, de tout le mal que nous éprouvons ? puissance qui opére par le vouloir, & i nous modifie, n'a-t-elle pas été don- : au soleil, à la lune, aux serpens, à boeuf privilégié ? Ces méprises nous ouvent très-bien que nous sentons la ésence de Dieu, ou d'une cause supé- ure à notre ame, d'une cause dont les gards pénétrent le plus intime de notre rit, & dont le vouloir le modifie ; mais nt nous ne connoissons point la subs- ice. Nous nous sentons touchés, mais us pouvons nous méprendre sur la na- re de ce qui nous touche ; au lieu que r mon sens fondamental, non seulement sçai que j'existe, que je suis un indivi-

com- ils se connois- sent, & la ma- niére dont ils connois- sent les au- tres objets.

du ; je me ſens de plus tel individu, que je ne peux jamais confondre avec tout autre homme, ni avec tout autre être ; en ſorte qu'à cet égard je ne peux jamais être expoſé à aucune erreur, prendre une autre ame pour la mienne, ni attribuer à toute ame, les ſenſations, les affections, les penſées, les volontés dont j'ai conſcience.

Conclusion importante de ce quatrième article.

Concluons cet article par ce principe métaphyſique, que comme on doit ſuppoſer l'exiſtence d'une portion de matiére, étendue & compoſée pour produire des figures, des mouvemens, pour déterminer une ſituation fixe, ou variée ; de même il faut ſuppoſer qu'un être ſent ſon individualité propre, afin de lui donner des ſenſations, des perceptions, des affections ; & que comme l'étendue ne peut être priſe pour un mode de la matiére, de même le ſens de mon individualité ne peut être une maniére d'être de ma perſonne, de mon moi. Obſervons en même tems un caractère de notre ame qui la différencie encore par rapport aux corps ; c'eſt que nous ne ſaurions imaginer qu'aucune maſſe de matiére exiſte ſans aucun mode accidentel, ſans figure fixe ou variante, ſans mouvement & ſans repos ; & que l'individu qui ſe ſent exiſter, peut être cenſé continuer d'être ſans aucune perception accidentelle.

V. Quand même le faux Trasibule & les Matérialistes s'obstineroient à soutenir que le sens fondamental, ou celui de notre individualité, est accidentel à la substance qui pense en nous, ils n'en rendroient leur systême que plus ruineux. Si le sens de notre individualité est accidentel à notre ame, s'il peut y être, ou n'y être pas, c'est donc l'effet d'une volonté extérieure à nous, laquelle peut nous rendre sensible, ou insensible à son gré. Car ils n'oseroient pas avancer que notre ame se donne à elle-même la perception de son individualité, ni qu'elle la reçoive des corps par le choc, par le frottement, ou par l'attraction. Ils seront donc forcés de reconnoître une volonté souveraine, qui, par le simple vouloir, fait sentir l'existence à une substance qui ne la sent pas par sa nature ; ce qui suppose une aussi grande puissance que celle qui tire du néant ; & de plus, si cette puissance détermine que notre sensibilité, c'est-à-dire, le sens de notre individualité, soit perpétuée après la mort, nous sentirons notre individualité durant toute l'éternité. Autre terme auquel ils ne veulent pas être rappellés.

L'opinion qui décideroit que le sens fondamental nous est accidentel, rappelle les Matérialistes à l'idée de Dieu, & fait dépendre notre immortalité de sa volonté.

Si au contraire ils reconnoissent avec nous que le sens de l'individualité est es-

ſenciel à notre ame, qu'ont-ils à oppoſer au dogme de l'immortalité de l'ame ?

Démonſtration de l'immortalité de l'ame.

VI. En effet les cinq obſervations précédentes ſuffiſent pour éteindre toute diſpute au ſujet de l'immortalité de l'ame. Il eſt démontré que le ſens intime de notre individualité eſt l'eſſence de notre ame. A ce principe nous joignons un fait convenu parmi les hommes, qu'aucune ſubſtance n'eſt anéantie, qu'aucun atôme ne retournera dans le néant. Nous en concluerons que l'être ſentant eſſenciellement ſon individualité, la ſentira éternellement, ſera éternellement ſuſceptible de bien-être, de mal-être, & de connoiſſances. Ainſi l'indeſtructibilité de l'ame & de ſa ſenſibilité, ou la capacité éternelle de bien-être, de mal-être & de connoiſſances, eſt démontrée dans le fait ; ce qui doit terminer la queſtion de l'immortalité de l'ame.

Combien cette démonſtration eſt accablante pour les Déiſtes mêmes.

Cette démonſtration eſt d'autant plus importante, que les Deïſtes ne fondent leur tranquillité, à l'égard des ſuites de la mort, que ſur ce qu'ils ſe perſuadent que la deſtruction des organes corporels entraîne celle de toute ſenſibilité dans notre ame. C'eſt donc leur enlever leur reſſource la plus intéreſſante, que de leur démontrer que notre ame ſubſiſtant éternellement après la mort, n'étant pas plus anéantie, que le ſont les parties ma-

térielles de notre corps, elle sera éternellement ce qu'elle est essenciellement, c'est-à-dire, qu'elle sentira perpétuellement son individualité identique; qu'elle ne perd, avec les organes auxquels elle étoit unie, que les occasions sur lesquelles le Créateur la modifie en ce monde, & qu'elle sera toujours un sujet propre à recevoir les impressions de plaisir, ou de douleur, qu'il plaira au Créateur de faire sur elle.

Les Matérialistes n'oseroient opposer la possibilité de l'anéantissement.

Nous ne craignons point que les Matérialistes opposent à notre démonstration la possibilité de l'anéantissement soutenue par tous les Théologiens. Elle ne l'affoibliroit en aucune sorte. Nos Théologiens tirent l'idée de la possibilité de l'anéantissement de l'analogie de la foi, à laquelle nos Matérialistes n'ont aucun égard. Il y a bien loin de la possibilité de l'anéantissement au fait, qu'on ne pourroit croire que sur une révélation divine. D'ailleurs si nos incrédules ont tant de répugnance à reconnoître la création, en auroient-ils moins à admettre l'anéantissement? Nous prenons l'idée de la création dans l'impossibilité où nous sommes de méconnoître une volonté qui opére par le vouloir. Tous les phénomenes de la nature déposent en notre faveur. Or, il paroît bien

plus facile de croire, que celui dont la volonté opére par le vouloir, fait quelque chose de rien, que d'imaginer de la perfection à faire rien de quelque chose. Enfin, l'anéantissement de nos ames seroit une exception dans la nature, de l'aveu même des incrédules, qui ne pensent pas que le moindre atôme puisse périr. Par conséquent ce seroit un miracle ; & ces Messieurs n'aiment pas les miracles.

Quel parti les Matérialistes embrasseront.

VII. Qu'imagineront-ils donc pour se maintenir dans leur sécurité prétendue sur les suites de cette vie ? Ils reconnoîtront la distinction de l'ame & du corps : ils avoueront que l'ame est simple, sans composition, indivisible, indissoluble ; que son essence est de se sentir ; que Dieu existe : ils abjureront le Matérialisme : sur ces aveux, vous leur démontrerez qu'elle doit exister perpétuellement, se sentir éternellement le même individu, être par conséquent susceptible de bien-être & de mal-être, aimant la félicité, capable de recevoir des connoissances & des perceptions dans toute la suite des siécles. Ils en conviendront forcément, à la vérité, mais enfin ils en conviendront. Vous croirez être fort avancé avec eux, & pouvoir les intéresser aux vues de la vie future : Non. Ils vous échapperont encore par une nouvelle hypothèse. Dieu,

diront-ils, a uni l'être ſenſible au corps organiſé pour être modifié à l'occaſion du jeu des nerfs, ſelon des loix qu'il a établies. La machine étant détruite, les occaſions de faire paſſer l'ame par une ſucceſſion continuelle de ſenſations, de perceptions, de connoiſſances, celles de la mettre à même d'opter entre différens partis, de ſe rappeller le paſſé, de prévenir l'avenir, toutes ces occaſions manqueront. L'ame, ajouteront-ils, ſera donc réduite à ſon eſſence invariable, au pur ſens de ſon individualité, ſans aucun retour réfléchi ſur elle-même. Elle ſera ſuſceptible à la vérité de connoiſſances, de ſenſations, de perceptions; mais faute d'occaſions, le Créateur ne fera ſur elle aucune de ces impreſſions; ou du moins s'il en faiſoit, ce ſeroit un miracle, hors du cours naturel des choſes. Tels ſont les derniers termes où la queſtion de l'immortalité de l'ame peut être pouſſée.

Ce parti ne peut-être inſpiré par la nature.

VIII. Cette vue ne peut être certainement ouverte à nos adverſaires par leur amour inné pour le bien-être; & l'on voit très-bien que le même principe qui les avoit embourbés dans le Matérialiſme, les domine encore après qu'ils en ont été dégagés; on aimeroit ſans doute autant n'être point, que d'exiſter ainſi durant l'é-

ternité. On ne peut donc aspirer à cet état d'inertie éternelle par le goût de la nature ; mais parce qu'on est persuadé que notre manière de vivre & de nous conduire dans ce monde ne fonde en nous aucunes legitimes espérances pour l'avenir. Or, quand il s'agit d'opter entre une éternité malheureuse, & l'inertie sentie sans variété, notre amour inné pour le bien être doit être bientôt décidé. Il est donc démontré qu'il n'y a que le témoignage desespérant d'une conscience qui a tout à craindre de la justice du Dieu vivant, qui puisse attacher à cette hypothèse qu'on ne rend pas réelle, quelque fortement qu'on veuille qu'elle le soit.

Extrémités où ils sont réduits.

Car on ne peut même ici se tranquiliser sur une vérité hypothétique. L'induction que l'on tire de la soustraction de toutes les occasions de l'union de l'ame & du corps n'est concluante, qu'autant qu'on regarderoit, comme démontré ce paradoxe insoutenable : Dieu ne peut varier les façons d'être de l'ame, que sur des occasions, & ces occasions ne peuvent être prises que de l'union actuelle de l'ame & du corps. Or, qui oseroit soutenir ce paradoxe ? La fausseté en est-elle douteuse ? N'est-il pas évident qu'on ôteroit au Créateur la souveraine efficace sur sa créature ; & que cette même créature qu'on

avoue être par elle-même susceptible de bien & de mal-être, cesseroit d'en être susceptible, puisque la seule cause qui peut la modifier n'auroit plus aucun empire sur elle.

Combien est victorieuse la preuve tirée des désordres de cette vie, la question de l'immortalité étant réduite à ces termes.

La question ne peut donc être réduite qu'à un point de fait qui ne pourroit être décidé que par la révélation divine ; sçavoir, si Dieu a voulu, ou n'a pas voulu, que le sort de l'ame après la mort fût la pure inertie sentie ; & c'est ici que les argumens que tiroient les Payens même des desordres de cette vie, où le vice est souvent heureux, & où l'innocence est souvent opprimée, pour établir la nécessité d'une autre vie, où le bien-être fût lié irrévocablement à la vertu, & la misére au vice, reparoissent avec toute leur force. En effet est-il croyable que l'Etre sage ait formé des intelligences pour admirer l'Univers durant le court espace de cette vie, pour y être intéressées à l'existence par un grand nombre de sensations agréables ; pour y être capables d'aimer & d'adorer le Créateur, & pour l'oublier éternellement lui & ses bienfaits, & pour s'oublier soi-même. En bonne foi, cette fin de la création paroît-elle digne de la Sagesse éternelle ? Mais quand on pense que dans cette hypothèse, la vertu la plus

souvent malheureuse & indigente, le vice souvent heureux & triomphant pendant la vie, subiront éternellement le même sort, c'est-à-dire, pour être éternellement ni bien, ni mal. En vérité la raison se révolte contre une telle prétension.

Créance de l'autre vie essencielle à la Société; de l'aveu des Matérialistes; elle est donc rapportée à l'Instituteur de la Société.

Le bien de la Société instituée par le Créateur, rend nécessaire, de l'aveu de nos adversaires, que les méchans soient contenus par la crainte de la justice divine, & que les bons soient soutenus, encouragés par l'espoir d'une vie où la seule vertu sera heureuse; c'est pour cette raison que le dogme de l'immortalité de l'ame est de tous les lieux & de tous les tems; & cependant, selon nos mêmes adversaires, les craintes & les espérances de l'autre vie sont des erreurs. Est-il vraisemblable que Dieu ait voulu qu'une erreur vaine, une vraie duperie, fût le lien le plus fort de la Société?

Pour se soustraire à la justice divine, ils rendent le Créateur injuste.

S'ils ne veulent pas reconnoître de justice en Dieu, du moins qu'ils ne lui supposent pas l'injustice; & ne le supposent-ils pas nécessairement injuste, si dans leur systême, Dieu paroît visiblement punir celui qui a travaillé toute sa vie à annoblir son ame, à aimer le Créateur, à étudier ses loix, à en faire la fin & le motif de toutes ses actions, tandis que la Sa-

gesse éternelle récompense ceux qui ont avili leur ame, qui ont oublié l'Auteur de leur être, qui ont fait murmurer une infinité de fois contre la Providence? Eh! comment les justes seroient-ils punis, me répondra-t-on? Comment? dans votre systême, ne perdront ils pas leurs perfections acquises? leurs ames ne seront-elles pas dégradées, & mises complettement au niveau de Neron, de Caligula, de Damiens? & ne perdront-elles pas tous les biens qu'elles attendoient de la bonté du Créateur? On ne peut pas dire que la condition du juste réduit à un état, où il seroit sans perception, sans connoissances sans souvenir, sans plaisir, ne soit pire que l'état où il avoit des connoissances; ou l'ésperance d'une autre vie en étoit une jouissance anticipée; où il aimoit le Créateur, & goûtoit, en pensant à lui, les douceurs d'un cœur reconnoissant; où, dans le calme de la conscience, il étoit payé par des sensations agréables du soin onéreux de pourvoir aux besoins de son corps. Le juste seroit donc puni, s'il étoit réduit au pur sens de l'existence durant l'éternité, s'il étoit comme annéanti pour lui-même? Au contraire cet état de pure inertie seroit un bien pour des criminels dont les vices & les crimes seroient anéan-

ris ; qui en perdroient irrévocablement le souvenir, la honte, les remords, qui sortiroient de cette gêne horrible où le scélérat vit sans cesse, par la certitude où il est d'avoir abusé du don de l'existence & de toutes les créatures, jointe à l'impossibilité de se démontrer que le Tout-puissant ne peut ou ne veut pas l'en punir. Le méchant seroit donc seul traité, selon ses souhaits, après la mort, par la Sagesse incréée. Il est inutile d'étendre ces vues; l'œil le moins exercé, & le plus foible, en embrasse toute la portée. Il est donc prouvé que nos Déistes n'enlevent pas seulement à l'Etre suprême l'attribut souverain de la justice, dont ils ne sont effrayés qu'à cause que leur conscience dépose contre eux ; mais ce qui est encore plus horrible, il est prouvé qu'ils veulent qu'il soit injuste. Or, les avoir convaincus d'une si monstrueuse absurdité, liée intimement à l'hypothèse à laquelle je les ai forcés de recourir, n'est-ce pas leur avoir démontré la fausseté de cette même hypothèse, & leur avoir prouvé que notre ame n'est pas destinée après la mort à ne sentir que son existence individuelle, faute d'occasions dont le Créateur pût se servir pour les affecter agréablement, ou désagréablement.

IX. Mais les Déistes ne suppofent-ils pas gratuitement qu'à la mort, toute occafion de modifier l'ame manque au Créateur ? Il eft au contraire très-facile de leur faire voir des occafions très-marquées de récompenfer le jufte, & de punir le méchant.

S'ils veulent des occafions de rendre heureux ou malheureux dans l'autre vie, Dieu n'en manque point.

1°. La mort fournit cette occafion. C'eft, felon nos adverfaires même, la fin du tems & de la mobilité pour nos ames : c'eft par conféquent le terme naturel de nos variations entre l'alternative du jufte & de l'injufte, du plaifir & de la douleur, du repos & de l'agitatiou, de la félicité ou de la mifére. Les organes de nos fens, & les jeux de notre cerveau, font les occafions de la mobilité de notre activité, & des différens changemens que nous fubiffons en cette vie, en tant que paffifs : donc en perdant ces organes nous ne perdons que les occafions de l'inftabilité de notre volonté, & d'une infinité de variations paffagéres entre le bien & le mal-être, entre le plaifir & la douceur, &c. 2°. Ces organes font l'occafion de nos diftractions par rapport à l'action de la caufe fouveraine par laquelle nous fommes continuellement modifiés, & de l'erreur qui nous fait regarder les atteintes des corps fur le nôtre, comme les

causes efficaces de notre félicité, ou de notre misére, & même de nos connoissances : donc en perdant ces organes, nous sommes seulement privés des occasions d'une erreur pernicieuse, & réduits à ne sentir que le contact immédiat de la cause suprême ; il ne nous reste alors en présence que l'objet intarissable de toutes connoissances, & le principe unique de toute bonté, & de notre propre existence. Pour un chacun, il ne reste que le moi susceptible d'un bonheur constant & invariable, comme nos Déistes sont obligés de l'avouer, & le Tout-Puissant dont je sens nécessairement l'action, même en me sentant exister. 3°. L'ame dégagée des biens du corps, & de toute occasion de distractions de la présence de la Divinité, n'en est que plus immédiatement sous la main de Dieu : donc la mort en nous enlevant les occasions de ces mêmes distractions, nous fournit l'occasion de ne nous occuper que de Dieu seul, de le regarder seul comme la source de notre bien-être & de notre félicité. Les Théïstes, ce petit, mais très-petit nombre de vrais Philosophes, les seuls qui méritent ce nom parmi les incrédules, & pour lesquels j'aurai toujours autant de respect que de compassion, les seuls dont l'en-

têtement, & même l'entousiasme, ne peut jamais nuire à la tranquillité publique; les seuls qui tiennent encore à la Religion Chrétienne par les maximes de la saine morale; ces Philosophes, dis je, verront avec plaisir dans ces trois observations, à quelles vues sublimes la raison usant uniquement de ses ressources, peut nous élever par rapport à l'état des ames après la mort. Mais je suis obligé de les avertir, que la raison, en nous présentant ce sublime fond de hautes espérances, au lieu de nous exhorter à nous en flater, découvre dans l'espèce humaine des caractères palpables de proscription qui nous déclarent visiblement indignes d'une si noble destination. Ces caractères sont propres à nous faire desirer que le souverain Juge nous révéle les moyens de donner de la dignité à l'accomplissement même des devoirs que la nature nous prescrit; de revêtir nos actions moralement bonnes d'un mérite qui puisse aspirer à l'immobilité éternelle dans la justice & dans la félicité, & de déraciner le goût dominant de notre libre arbitre pour les biens du corps, pour tout ce qui nous distrait de la présence de notre Auteur. Ce dernier point est très-important; car ce goût pervers & aveugle, tout

exemt qu'il eſt de néceſſité, eſt incompatible avec l'amour de Dieu pardeſſus toutes choſes, dont la loi ſubſiſte dans nos cœurs. Ces caractères de proſcription, auſſi clairs que leur origine eſt impénétrable, ouvrent le paſſage du domaine de la raiſon à celui de la révélation, quand la méthode la plus exacte nous a conduit juſqu'aux derniéres limimites de nos lumiéres naturelles. C'eſt un point de fait que je compte démontrer invinciblement ailleurs, & que M. Paſchal a déja fait preſſentir.

4°. Pour revenir aux occaſions que la mort fournit au Créateur, puiſque nos incrédules prétendent que la puiſſance divine eſt tellement liée, qu'elle ne peut opérer ſans occaſions ; celles que nous venons d'obſerver ſont très-marquées, & l'ont voit clairement qu'elles ſont très-propres à établir un diſcernement éternel entre les bons & les méchans. Eternel ! ce mot eſt intolérable pour le cœur de l'homme. Mais l'eſt-il pour la raiſon éclairée ? Tous les moyens de commercer avec les créatures, de les connoître, d'en recevoir diverſes impreſſions, d'exercer l'inconſtance de notre volonté, ſont enlevés au juſte, comme à l'injuſte. Le tems n'eſt plus ni pour l'un ni pour

l'autre. Pour punir l'injuste, ne suffit-il pas que le sentiment douloureux, le dernier que lui occasionne son corps, lorsque son ame en est déprise, soit proportionné à l'amour effréné que cette ame avoit pour son union avec la matiére, & qu'il lui reste éternellement avec le souvenir des plaisirs des sens, avec le même amour pour ces plaisirs, avec la pleine conviction de l'impossibilité de les goûter ; & qu'au milieu de tout cela, il sente l'impossibilité de commercer avec le souverain bien. Le juste au contraire qui a préféré la perfection de l'ame aux biens du corps, qui a gémi d'un poids qui l'entraînoit vers la terre, ne se trouvera-t-il pas souverainement heureux d'être dégagé de tant de sensations qui faisoient une diversion continuelle à son amour pour Dieu, de tant d'illusions des sens, & de n'être occupé que de celui qu'il a aimé souverainement ? Regrettera-t-il l'instabilité de sa propre volonté, & un état où il ne pouvoit se promettre un bonheur constant ? Dieu est-il donc dans l'impossibilité d'attacher des plaisirs plus purs, plus vifs, plus constans au commerce de l'ame avec lui, que ne sont les douceurs qu'il a attaché dans cette vie au commerce de l'ame avec le corps, &

aux besoins remplis de ce corps ? Enfin on convient volontiers que le juste qui aura usé de son existence, des biens sensibles, des biens de la Société, conformement aux ordres de Dieu, & dans la vue d'être irrévocablement heureux par son amour pour le Créateur, jouisse d'un bonheur éternel. Mais on ne veut pas de même que le méchant ayant passé le tems de la mobilité, qui a abusé des bienfaits de Dieu pour l'oublier, au mépris des récompenses éternelles, & du bonheur d'être irrévocablement uni à son Créateur, soit fixé irrévocablement dans sa misére, & dans la privation sentie qu'entraîne la mort. On ne voit pas qu'au lieu qu'il ne peut jamais y avoir de proportion entre la fidélité de quelques jours à l'égard du Créateur, & l'immutabilité dans la possession de Dieu, il y a au contraire une proportion très-exacte entre le mépris, & la privation des biens éternels. Je n'interroge ici que la raison, qu'elle prononce. *Nous vous haïssons*, disent hautement les Déïstes aux Chrétiens, *parce que vous êtes des cruels qui nous damnez. Nous*, peuvent répondre les derniers, *& que sommes-nous, pour disposer de vous après la mort ! Emportez-vous contre la raison ; mais ne haïssez pas ceux qui donneroient leur vie pour*

votre salut, & qui, dans cette vue, s'exposent à vos mépris, à votre haine, & quelquefois à l'abus de votre crédit.

La vie ou le tems des variations n'est qu'un tems d'épreuve pour mériter un bonheur immuable. L'abus de ce tems est donc une occasion légitime pour le Créateur de priver de l'éternelle félicité l'être qui, aimant essenciellement à être bien, a mieux aimé être heureux passagérement dans cette vie, que de l'être irrévocablement dans l'autre: & la préférence constante du juste pour les biens à venir sur les misérables & frêles plaisirs du tems, fournit l'occasion au Créateur de fixer le juste dans la félicité & dans la justice. Ainsi, supposé que Dieu ne veuille agir sur nos âmes que d'après des occasions, le mérite & le démérite acquis dans cette vie lui en fournissent (des occasions) de faire l'éternel discernement des bons & des méchans après le court voyage qui nous conduit à l'éternité. Après avoir chassé le Déiste même de toutes ses retraites obscures, nous écouterons sans crainte les subterfuges de l'Athée.



CHAPITRE XII.

Sophismes du faux Trasibule contre l'immortalité de l'ame.

Ignorance affectée du faux Trasibule sur la nature de l'ame.

Lettre de Tr. n. 240.

DAns l'embarras où nous avons laissé le faux Trasibule, & où il s'est précipité, il ne sçait ce que c'est que l'Univers, & il ignore tout aussi profondément ce qu'il est lui-même. Il en fait l'aveu à sa Leucippe : » Je ne vous ai point parlé ici de l'im-» mortalité de l'ame, & de ce que nous » devenons après la mort ; c'est une chose » absolument inconnue ; aussi-bien que » tout ce que les hommes ont imaginé sur » la nature & sur la distinction de l'hom-» me, en deux ou trois substances. »

Il parle de la distinction de l'homme en deux ou trois substances, & fait allusion à la doctrine des Payens qui distinguoient dans l'homme le corps, l'ame & l'esprit. L'ame étoit, selon eux, le principe organique de la vie ; ils lui donnoient les sens. C'étoit une substance mitoyenne entre le corps & l'esprit, & l'esprit commandoit à l'ame les choses raisonnables. L'esprit avoit pour partage la raison incorruptible qui ne participe point à tout ce que nous faisons

de contraire à l'ordre. J'ai obſervé ailleurs que cette erreur avoit été renouvellée de nos jours par un Auteur qui fait pourtant profeſſion d'être bon Chrétien.

Les principes du faux Traſibule mettoient Leucippe dans la voie de diſtinguer l'ame du corps.

Nous mépriſons ces chimères autant au moins que le faux Traſibule les mépriſe. Mais nous lui ſoutenons que ſes principes même euſſent conduit Leucippe à reçonnoître en elle deux objets différens ; l'un qui ſe ſent individuellement le même, en éprouvant diverſes ſenſations, en formant diverſes idées, & qui ne peut douter de ſon exiſtence ; l'autre un corps que le premier être s'approprie, & de toutes les parties duquel l'être ſenſible peut révoquer l'exiſtence en doute. Le faux Traſibule n'a-t-il pas appris à ſa Philotée, comme nous l'avons vu dans la ſeconde Partie de ce Traité, que tous les changemens que nous voyons dans ce monde, tous les mouvemens, toutes les maſſes des corps que nous diſtinguons, ne ſont peut-être que des apparences, la matiére pouvant être éternellement & eſſenciellement continue, & incapable de diviſion ? Or, très-certainement Leucippe ſçavoit que ſon moi nétoit pas une apparence, mais une réalité. Car on ſçavoit cela, ſans y réfléchir, il y a quinze ſiécles, comme dans le nôtre : donc en convenant que la

l'ame & du corps.

de notre corps. Il sent trop bien qu'après la mort, les parties en seront séparées, seront assujetties à des variations de composition, de décomposition, de situations, de mouvement, de repos, soit que ces parties entrent dans la structure de quelqu'animal, de quelque végétal, ou que mêlées & confondues avec la terre, elles ne servent qu'à l'engraisser, & à l'impregner de sels neutres propres à la féconder. Or, tous ces changemens sont analogues à ceux par lesquels nous voyons passer tous les corps; & dans le cas où notre ame ne seroit autre chose que notre corps, il ne pourroit dire raisonnablement que nous n'avons aucune idée des transformations que notre ame aura pu éprouver avant notre naissance, & qu'elle éprouvera après la mort.

Il ne peut nier que l'ame soit le même individu avant & après la naissance.

C'est donc du *moi* qu'il parle; de ce qui aime le bien-être de ce qui se plaît sous telle modification, & de ce qui se déplaît sous telle autre; de ce qui se sent être un tel; de cette substance qui dit *mon bras*, *mes nerfs*, *mes muscles*, *mon cerveau*, *mes organes*; & qui ne dit jamais *moi bras*, *moi tel nerf*, *moi telle partie organique de mon cerveau*; de cette substance qui ne sent ni l'existence, ni la figure, ni la structure interne d'aucune partie de son cerveau, ni

la maniére dont cette partie joue, qui sent pourtant sa propre existence. L'expérience nous apprend que ni les nerfs essenciels au sentiment dans cette vie, ni les muscles d'où dépend l'exécution de toutes nos volontés, ne se sentent point exister. C'est donc du *moi* qu'il décide qu'il n'étoit pas avant sa naissance, qu'il n'étoit pas dans le sein de sa mere, ce qu'il est actuellement. Voudroit-il dire que ce n'est pas le même individu ? dans quelle absurdité se perdroit-il ? J'aime mieux croire qu'il pense que c'est le même individu qui se trouve après sa naissance dans un état tout différent de celui où il étoit auparavant.

Les façons d'être ne font point de nouveaux individus.

C'est un principe incontestable de Métaphysique que les modes ne forment point les individus, mais qu'ils les varient simplement. Un nouveau mode ne peut donc jamais faire une nouvelle substance, puisqu'il n'est autre chose que la substance persévéramment la même, quoique modifiée d'une nouvelle façon. Qu'une telle quantité numérique d'or soit mise d'abord en lingot, puis façonnée en boëte, qu'on s'en serve ensuite à dorer un fil d'argent, en le faisant passer par différentes filiéres ; cet or, sous toutes les diverses formes qu'on lui fera prendre, ne perdra jamais sa

raison numérique; ce sera toujours le même or. Il en est de même du *moi*, le même qui a senti cette espèce de torture qu'on fait souffrir aux enfans en les tenant serrés dans des langes, qui faisoit sentir à sa mere avant sa naissance l'incommodité de sa propre situation dans le sein maternel, qui a appris, après bien des dégoûts & des peines, les élémens des sciences, c'est le même qui veut actuellement éclairer les disciples aveugles du faux Trasibule.

Le paralle-le de la dif-férence de nos états a-vant la nais-sance & a-près la mort, défavorable au faux Tra-sibule.

Puisque le *moi* a toujours senti la même individualité constante, & nécessairement, selon Trasibule, puisqu'il doit continuer d'exister après la mort, selon les principes avoués de l'Auteur, il sera donc toujours le même individu. « Mais, objecte l'Au-» teur, il aura des modifications qui n'au-» ront pas plus de rapport à celles de no-» tre état actuel, que ces derniéres n'en » ont avec nos modifications antérieures » à notre naissance. » En quoi tout cela touche-t-il la question de l'immortalité de l'ame? Avant de naître, nous étions sourds, aveugles, sans odorat, sans goût, & réduits au seul sens occasionné par les houppes de nerfs répandus dans toute l'habitude de la peau. Il est encore probable que mon ame sera dépouillée à la mort, de tous ces moyens de connoître

es corps, & d'être affectée par leur présence : mais dans le sein de la mere, on a senti sa propre existence, on a éprouvé du bien & du mal, du moins on en donnoit des signes. Après la mort on sera le même être sentant son existence, & capable de la sentir, ou avec plaisir, ou avec douleur. Un atôme de matiére sera toujours, & éternellement susceptible de composition, de mouvement, de repos, de diverses situations, &c. Après l'extinction des principes de la vie dans le corps, l'être qui se sent individuellement le même sera encore susceptible de bien être & de mal-être.

Il avoue que notre ame aura des modifications après la mort.

Il n'y a pas la moindre vraisemblance, selon l'Auteur, que son *moi* soit jamais anéanti. L'expression est un peu adoucie, puisque dans sa maniére de penser, l'anéantissement est tout aussi impossible que la création. Il convient de plus, qu'après la mort son moi subira diverses modifications, qui n'auront rien à la vérité de celles que nous éprouvons dans cette vie. Mais les modes de l'être sensible sont des sensations, sont des maniéres d'être bien ou d'être mal, sont agréables, ou desagréables, quelles qu'elles soient ; il faut donc qu'il en vienne au point de convenir qu'une suite de l'immortalité de l'ame est la

Démonstration tirée de cet aveu.

félicité ou la misère dans une autre vie; ce qui doit être regardé comme démontré vis-a-vis de lui.

J'avoue qu'il n'a pas plus réfléchi au sens intime de notre individualité permanente, que bien d'autres Philosophes n'y ont fait attention. Mais le fait n'en est pas moins constant. Auroit-il pu nier qu'il ne se sentît la même personne à la fin de son âge qu'il étoit, & qu'il se sentoit être dans sa jeunesse, & que les douleurs qu'il a éprouvées dans sa derniére maladie, n'appartinssent à celui qui avoit fait tant de progrès dans l'usage de la critique? J'ai donc pu comparer un fait constant, un fait qui fixe en nous l'individualité, la personnalité, avec les principes du faux Trasibule, & en tirer une démonstration que l'Athéisme dont il faisoit profession, ne pouvoit éluder. Il est vrai qu'un Athée pourroit l'affoiblir en quelque sorte, s'il se réunissoit aux Philosophes qui font consister le *moi* dans les sensations accidentelles à notre ame, & dont la doctrine se réduit à cet étrange paradoxe: Mon *moi* est accidentel à mon individu; mais il faudroit que cet Athée passât pardessus les contradictions les plus révoltantes, s'il vouloit se saisir de ce poste, où mes Lecteurs ont déja vu qu'il est im-

possible de tenir. Il seroit forcé de convenir que son individu étant nécessairement insensible par sa nature, recevroit de dehors le sens de sa propre existence, & le recevroit d'une cause libre par conséquent; laquelle lui ayant accordé cette grande prérogative par une puissance équivalente à celle de la volonté créatrice, pourroit la lui conserver toujours. Ce seroit reconnoître l'existence de la Divinité dans cette cause, & abjurer l'Athéisme. Premiére contradiction que l'Athée seroit obligé d'adopter. Il supposeroit de plus qu'étant lui-même un être nécessaire, lequel ne doit son existence à aucune cause extérieure, devroit le sens de son existence & toutes ses maniéres d'être à un autre; qu'il seroit insensible par la nature de sa substance nécessaire, & seroit rendu sensible par la volonté d'un agent libre ou spontanée : car il n'importe; & c'est une autre contradiction tout à fait intolérable.

Réflexion sur l'espèce singuliére de nos Athées.

Je ne peux m'empêcher, à cette occasion, de communiquer une réflexion sur l'espèce singuliére de nos Athées; & elle est très-propre à faire bien sentir l'énormité de cette seconde contradiction. Comme il est du bon air de prétendre douter de l'existence de tout autre objet que soi-

même, à cause de la loi de n'admettre rien dans l'esprit que par la voie de la démonstration, l'Athée de nos jours, en niant l'existence de toute Divinité, doit se reconnoître pour le vrai Dieu, ou pour l'unique être nécessaire. Car il ne peut mettre au rang des êtres nécessaires les corps, ni lès hommes, dont ses sens lui annoncent qu'il est environné. Ce qui peut ne pas exister, n'est certainement pas nécessairement, du moins dans l'esprit de celui qui sent pouvoir regarder tout ce qui n'est pas lui, comme de pures imaginations. Donc l'Athée de nos jours est pour lui même l'être nécessaire : donc il est son Dieu. Or, comme il conviendroit que Dieu ne peut devoir ses maniéres d'être à une cause étrangére, il faut qu'il avoue en même-tems, que le sens de son individualité est nécessaire en lui, qu'il ne peut le devoir à aucune cause étrangére, que ce sens a toujours subsisté, & qu'il subsistera toujours. Oh ! le plaisant Dieu qu'un homme, qui sent qu'il aime le bien-être, & que sa volonté impuissante ne peut par elle-même se donner le moindre degré de félicité, si quelque cause étrangère ne se prête pas a son desir !

Mes Lecteurs ne goûteront certainement pas la prétension contradictoire de

nos Athées modernes, & ne seront pas plus disposés à se prêter aux fausses inductions que le faux Trasibule prétend tirer de l'expérience. « Nous avons existé pendant » plusieurs mois, observe t-il, dans le » sein de nos meres ; tout le monde en » est convaincu. Quelle idée en avons- » nous ? Y a-t-il quelqu'un qui ait gardé » le souvenir de son entrée dans le mon- » de, & des impressions qu'ont fait sur » lui les objets à sa naissance ? A-t-on » même quelqu'idée de ce qui nous est » arrivé pendant nos premiéres an- » nées ? »

Fausseté du raisonnement de Trasibule.

Outre que ces observations prouvent que l'homme n'est pas un être nécessaire, puisque ses maniéres d'être, & le souvenir des états par où il est passé, sont en lui des effets d'une cause étrangère, elles sont très-mal choisies par rapport à l'objet que notre Auteur se propose. Qu'a-t-il à prouver ? que comme nous ne sçavons si nous avons senti notre existence avant notre naissance, & durant les premiéres années qui l'ont suivie, nous ne sçavons pas non plus si nous nous sentirons exister après la mort. Mais il convient que dans nos premiéres années, nous avons éprouvé des sensations, & que nous les avons oubliées : il s'ensuit

donc qu'après la mort, nous aurons des sensations. S'il veut prouver son dire, qu'il soutienne qu'avant & durant notre enfance, nous n'avons pas senti notre existence individuelle; qu'en naissant nous n'avons pas éprouvé la douleur exprimée d'une manière si touchante par nos gémissemens; que dans notre première enfance, nous n'avons eu ni plaisir, ni chagrin; que nous n'avons passé, ni par l'état de la veille, ni par celui du sommeil; que nous n'avons rien vu, rien entendu, rien goûté, rien flairé, rien touché; que nous n'avons ni aimé, ni haï; que nous n'avons ni desiré, ni craint. Mais tout cela est oublié; la chose est certaine. Mais cet oubli prouve-t-il que chacun de nous se sentoit alors un autre être que celui d'aujourd'hui. La seule conséquence qu'on en peut tirer, est que l'individu qui a éprouvé tant de sensations dans son enfance, qui cherche vainement à s'en rappeller quelqu'une, est le même qui les a oubliées totalement. Or, cet oubli ne prouve rien; comment l'ignorance de l'état où nous serons réduits après la mort, prouveroit-il que nous serons privés alors, & du sens de notre individualité, & de toute manière d'être accidentelle!

C'est pourtant à cette insensibilité

absolue après la mort, que le faux Trasibule se flate de nous amener. « Puisque nous sommes forcés d'avouer que » ces choses que nous avons éprouvées » l'aveu est précis « dans notre enfance » nous sont inconnues, quoiqu'elles » fassent partie de notre état actuel, ne » rougissons point d'ignorer ce qui nous » arrivera, lorsque nous serons passés » dans un autre état par la mort. »

Combien la Doctrine du faux Trasibule est desespérante pour l'honnête homme.

Quel raisonnement! Eh s'agit-il de rougir, ou de ne pas rougir? Qu'il dise à un homme auquel un malheur inopiné enleve tout son bien à vingt ans, & qui se desespére, parce qu'il ne voit aucune ressource pour subsister : *N'ayez pas de honte d'ignorer quel sera votre sort durant 60 ans qui vous restent peut-être à vivre.* Il est bien question de rougir en pareil cas. J'aime essenciellement le bien être ; ce qui est sensible en moi, doit, selon vous, survivre éternellement à mon corps ; & vous m'ordonnez froidement de ne pas rougir de ce que j'ignore quel sera mon sort, quelles seront mes ressources durant l'éternité! Vous me dites, sans m'en donner la moindre preuve, que je ne sentirai plus mon existence individuelle après la mort! que mon moi ne sera plus, tandis que l'individu qui n'est autre chose que

moi subsistera éternellement ? Vous me croyez stupide sans doute, puisque vous vous imaginez que je ne prens aucun intérêt à une question si importante. Démontrez-moi qu'après cette vie, je serai aussi insensible que le cadavre dont je serai délivré. Il n'y a qu'une démonstration qui puisse me tranquilliser. Encore eussiez-vous imaginé une démonstration, je vous sçaurois bien mauvais gré de m'avoir appris que c'est en pure perte que je suis exposé à toutes les misères de cette vie. Et si je suis du nombre des misérables auxquels la vie est à charge, qui ne vivent que pour essuyer les rebuts & les dédains de ces hommes dont toute la commisération se termine à goûter le contraste de leur aisance avec ma misère, à quelle extrémité me réduisez-vous en m'enlevant l'espérance d'une autre vie, où le vrai mérite doit décider de la félicité ! Vous m'arrachez plus que la vie en éteignant en moi tout espoir d'une vie où la vertu sera l'unique richesse, & jouira seule de la félicité.

Il veut qu'on se tranquillise sur une hypothèse, & il s'agit d'un fait.

Le faux Trasibule, comme s'il eût détruit toutes les preuves de la spiritualité, & de l'immortalité de l'ame, & qu'il eût prouvé que dans le fait tout en nous périt à la mort, exhorte ainsi sa

Leucippe: « Regardons tout ce que les » Philosophes ont avancé, comme des » choses avancées sans preuves & sans » fondement. Leurs différentes hypothè- » ses n'ont pas plus d'autorité que les » fables débitées par les Poëtes au sujet » du Tartare & des Champs Elisées. » J'accorderai sans peine que ces fables » sont non - seulement très-ingénieuses, » mais encore très-avantageuses au genre » humain. »

Qu'examinons-nous ici? est-ce une hypothèse? ou plûtôt, n'est-ce pas un fait? Il s'agit de sçavoir si, sentant mon individualité, & restant susceptible de félicité & de misère après la mort, je serai borné à sentir ma seule existence; ou si je conserverai des connoissances, & si je serai heureux, ou malheureux, durant l'immensité des siécles à venir. Or, dans cette alternative, la vérité du fait n'est-elle d'aucune importance? ou plutôt, l'incertitude à cet égard n'est-elle pas desespérante? Si Leucippe ne sent pas tout l'intérêt de la question, elle est stupide; si elle la sent, & qu'elle la néglige, comme un problême indifférent, c'est une folie qui mérite bien d'être abandonnée à elle-même.

La solution en est même très-intéres- Il juge la solution de

l'hypothèse essencielle à la Société.

sante pour la Société, de l'aveu du faux Trasibule ; puisqu'elle est, selon lui, un des ressorts nécessaires du *Fatum* pour faire aller la Société. « Le commun des „ hommes est trop corrompu, & trop „ intéressé, pour n'avoir pas besoin d'être „ conduit à la pratique des actions ver- » tueuses, c'est-à-dire, *utiles à la Société* » par l'espoir des récompenses, & détour- » né des actions criminelles par la crainte » des châtimens. C'est-là ce qui a donné » naissance aux loix. Mais comme ces » loix ne récompensent, ni ne punissent » les actions secrettes, & que dans les » Sociétés les mieux réglées, les coupables » puissans & accrédités trouvent le secret » de les éluder, il a fallu imaginer un » tribunal plus redoutable que celui du » Magistrat. »

Il veut que la Religion ait été inventée pour contenir les hommes puissans.

Voila une prétension singuliére : Le jugement de l'autre vie imaginé pour contenir les coupables puissans & accrédités ! Les Epicuriens au contraire vouloient qu'il eût été proposé pour contenir le peuple. « Cette opinion, con- » tinue t-il, a cet avantage, que l'inté- » rêt de la Société demandant qu'elle fût » répandue par tout, les politiques se » sont fait un devoir de s'opposer à ce qui » pouvoit la détruire. »

Donc le faux Trasibule, & ceux qui, comme lui, font les derniers efforts pour éteindre le dogme d'une autre vie, sont les ennemis de la Société. Sont-ils Déistes, & reconnoissent-ils la liberté humaine? ils sont doublement criminels, 1°. en supposant que Dieu, Instituteur de la Société, a voulu que le moyen d'en conserver l'harmonie fût la créance fausse de récompenses proposées aux justes, & de punitions destinées aux méchans après cette vie: ils font de Dieu même le pere du mensonge; injure, sacrilége: 2°. en détruisant une erreur nécessaire à la Société, ils font tout ce qui est en eux pour la détruire. Sont-ils Athées? refusent-ils toute liberté à l'homme? ils lutent vainement contre une loi du *Fatum*, laquelle est le plus ferme fondement des Sociétés. Voici l'éloge que le faux Trasibule fait de cette loi qu'il croit erronnée.

Il se met donc à la tête des ennemis de toute Société.

« Cette opinion est sans doute le » plus ferme fondement des Sociétés; » c'est elle qui porte les hommes à la » vertu, & qui les éloigne du vice. » Tant qu'on ne l'employera que pour » le bonheur public, je la regarderai » comme une erreur utile, que les hon- » nêtes gens doivent respecter; qu'ils

Lett. à Leuc. n. 243.

» doivent même inspirer à ceux qui ont » besoin de ce motif, pour être gens » de bien. » Et comment pourroit-elle être employée pour le malheur public! Quel malheur pourroit-il arriver à la Société pour obliger à en détruire le fondement le plus solide!

Réflexion sur la nécessité d'une erreur pour seconder le Fatum.

Ces éloges à la vérité ne doivent être, de la part des Athées, que de vaines déclamations. Sous la fatalité absolue peut-il y avoir de l'erreur? Tout dogme reçu y est admis nécessairement par ceux qui l'adoptent? Et un dogme auquel on est nécessité d'acquiescer, peut-il être appellé une erreur? En un mot, l'erreur n'est qu'un abus du libre arbitre. Quant à l'utilité de cette erreur prétendue en particulier, que seroit-elle? l'honnête homme doit être machinalement tout ce qu'il est; il n'a que le mérite des agneaux qui s'abstiennent d'étrangler les loups; & Neron aura eu le mérite du loup dont la nature est de dévorer les autres animaux. Inspirer les craintes des suites de la mort à des hommes dont toutes les volontés, toutes les opinions, sont déterminées par une nécessité absolue, n'est-ce pas prêcher aux agneaux, d'épargner les loups, les lions, les tigres, & les léopards; &

à ces derniers animaux, de brouter l'herbe plutôt que de déchirer cruellement & lâchement des brutes paisibles, & sans défense.

Les hommes, disoit Bayle dans sa Comète, seroient tout ce qu'ils sont, s'ils étoient tous Athées. Belle merveille ! c'est-à-dire, que supposé que les hommes entraînés par la fatalité, fissent tous, & en toute occasion, les mêmes choses qu'ils font par leur liberté, ils seroient absolument les mêmes. Mais sous l'Athéisme l'honnête homme est inconséquent, si étant sûr du secret il se manque à lui-même, pour épargner les autres ; & sous la Religion, c'est le méchant qui est inconséquent. Trasibule raisonne encore plus mal, quand il suppose que le dogme d'un jugement après la mort, peut promouvoir des actions vertueuses, & écarter des actions vicieuses, puisque la fatalité, selon lui, fait faire le bien & le mal. Mais ce qui est incontestablement vrai, c'est que l'Athéisme ne peut porter à la vertu, & qu'il doit entraîner tout crime, qu'on est assuré de commettre impunément, de la part de l'homme conséquent.

Outre l'intérêt de la Société, un au-

Autre motif que le faux Trasibule donne à l'universalité du dogme de l'immortalité dans tous les tems.

tre motif très-puissant a décidé les hommes, selon le faux Trasibule, en faveur du dogme de l'immortalité de l'ame. « Personne, dit-il, ne pouvant se former » l'idée de *l'anéantissement*, ou de la *des-* » *truction totale* de la matière des êtres, » tous les hommes ont dû concevoir la » mort comme un passage à une autre » vie. « Ce n'est donc plus par la politique des Législateurs, par la nécessité de contenir les hommes puissans, qui peuvent tout oser impunément; mais par un raisonnement victorieux, que tous les hommes ont non-seulement conçu, mais dû concevoir la mort comme passage à une autre vie.

« Et il seroit impossible de trouver » des peuples chez lesquels l'opinion com- » mune ne donnât pas une espèce d'im- » mortalité à nos ames. D'un autre côté, » comme il n'y a que les esprits vrai- » ment raisonnables, qui puissent suppor- » ter le vuide que nous laisse notre igno- » rance sur la nature de cet état dans » lequel nous passons à la mort, & que » ces esprits raisonnables sont rares; on » a dû chercher à remplir ce vuide fati- » guant, par quelqu'hypothèse fondée » sur ce qu'on pouvoit imaginer de cet » état futur. »

Examinons ce progrès du raisonnement de l'Auteur: J'ai preuve de sentiment, que ce qui sent en moi l'existence individuelle & identique, ne périra jamais. Il sera par conséquent toujours susceptible de félicité & de misère. Mais quelle sera cette félicité ou cette misère? je n'en ai point d'idée: donc je suis dans la nécessité de conclurre, si je suis vraiment raisonnable, que je dois m'inquiéter peu de sçavoir, si l'être me sera à charge, ou s'il me sera agréable durant l'éternité. N'est-ce pas une conséquence extravagante? Je suis un fol si, dans l'ignorance où je suis des jours qui me restent, je n'use pas de mes biens de maniére à m'assurer ma subsistance pour une vieillesse incertaine; & je serai sage, si je n'ai nul intérêt à pourvoir à mon bien-être pendant l'éternité!

Rien n'est plus pitoyable que sa façon de raisonner.

Quant à ce vuide fatiguant que nous laisse notre ignorance sur la nature de l'état dans lequel nous passerons à la mort, il n'est pas aussi absolu que le faux Trasibule nous le représente. On a vu dans le Chapitre précédent que la raison nous fournit un très-grand fond de connoissances sur ce sujet. Il seroit inutile de me répéter. Je finis ce Chapitre par une observation importante.

Le plus foible preuve décide l'homme qui n'est pas corrompu, en faveur de l'immortalité.

Il ne faudroit qu'une foible lueur de raison en faveur de l'immortalité de l'ame, pour nous intéresser a ce dogme : mais il faudroit des démonstrations, non pour nous rendre indifférens ; (car il n'est pas possible que l'être qui aime essenciellement l'existence, encore moins le Sage, soient indifférens pour une si grande perspective) mais pour le faire rejetter avec le regret le plus sensible. Nous apportons au contraire des démonstrations, qui ne sont que les resultats de ce que nous sentons de nous-mêmes. Le seul argument un peu efficace que le faux Trasibule propose a sa Leucippe, est d'intéresser la vanité de cette femme à se ranger, par l'incrédulité affectée, dans la classe des beaux esprits. Artifice abominable, & qui est encore le moyen le plus sûr, pour faire perdre la foi aux jeunes gens ! Y a-t-il donc beaucoup de gloire a ne ressembler aux beaux esprits que par l'ignorance des vérités les plus interessantes pour l'homme ? Nous donnons acte très - volontiers au faux Trasibule de son ignorance profonde par rapport à la nature & à la destination de son ame ; mais nous ne croyons pas, que l'incertitude de l'ame sur ce qu'elle deviendra après la mort, puisse être ce doux oreiller dont parle Montagne, où se repose une tête bien faite.

CHAPITRE XIII.

Actes de foi profanes des purs Sceptiques, du faux Trasibule, & de quelques Déistes sur notre état après la mort.

Efficace de la preuve morale de l'immortalité.

LE dogme de la vie future ne fût-il appuyé sur aucunes preuves, il suffiroit que l'on sçût qu'il a été admis universellement dans tous les tems par tous les peuples, même par ceux qui n'ont point de communication avec les autres depuis un grand nombre des siécles, c'en seroit assez, dis je, pour en faire l'objet raisonnable d'une foi humaine dans la même créance. Cette conspiration entre des nations dont un grand nombre a très-peu de connoissances, & moins encore de raisonnement, & dont les autres sont policées & éclairées, prouveroit à un homme sensé que le dogme de la perpétuité de l'ame a été communiqué par le tronc commun d'où les hommes sont sortis, s'est ramifié dans toutes les races; & que de cette souche commune, le principe de ce dogme remonte aux instructions que le Créateur a donné au premier homme. Cette seule réflexion décideroit l'homme de génie,

& lui feroit ratifier avec réflexion, un préjugé que les autres eussent admis sans beaucoup de discussion par la voie de l'éducation. Une foi de cette espèce seroit naturelle; mais comme elle remonteroit à la véracité du Créateur, elle ne seroit pas profane. Au lieu que tous les préjugés que les Philosophes mécréans se font en adoptant des opinions folles, non-seulement sans y être conduits par la démonstration, ni par une autorité de quelque poids, mais même contre toute raison, & contre toute autorité, doivent être mis dans l'ordre profane, & c'est leur faire grace, que de les mettre à si bas prix.

Raisonnement des purs Sceptiques.

Ces Philosophes répliquent communément, que sur la question de l'immortalité de l'ame, ils ne jugent ni ne préjugent la question; mais qu'ils se fixent à l'indécision totale. Or, peut-on donner le titre d'acte de foi au parti que prend un esprit balancé entre des probabilités, au pair, de laisser la question pour ce qu'elle est? Oui, sans doute, quand il s'agit d'arranger la conduite de sa vie, & de régler des intérêts précieux sur le oui, ou le non. Un habile Médecin me soutient que si je ne change pas de régime, je ne serai plus au nombre des vivans au bout de six mois. Un autre Médecin tout aussi accrédité,

foutient au contraire qu'en continuant de vivre comme je vis, je fournirai la carriére ordinaire des hommes, & que je ne périrai pas plutôt. Je ne fuis pas affez inftruit pour décider de la capacité de ces Médecins, & de la fupériorité des raifonnemens de l'un fur les preuves de l'autre dans le point précis qui m'intéreffe. Je fufpens donc mon jugement. Je laiffe ces Médecins pour ce qu'ils font, auffi-bien que les raifonnemens fur lefquels chacun d'eux fonde fa décifion; mais je continue de vivre comme je vivois, & je ne préjuge pas la queftion. Nos Philofophes conviendront, fans doute, que je me livre au préjugé. Mais ils tâcheront de fe retourner pour trouver quelque différence entre la fituation où je me fuppofe, & les circonftances où ils fe trouvent par rapport à la queftion de l'immortalité de l'ame.

Récit d'une converfation avec un impie.

Je faifois ce raifonnement à un de nos Philofophes ; & l'on ne fera peut-être pas fâché que je rende compte ici de la finguliére converfation que j'eus avec lui. Voici ce qu'il me répliqua. *Dans votre hypothèfe, vous êtes extrêmement intéreffé à fçavoir lequel des deux Médecins a raifon, parce que vous aimez la vie. Mais moi, que mon ame foit immortelle, ou non, cela m'eft égal. Je n'y*

prends nul intérêt. A peine m'intéressai-je à ce qui me reste à fournir de ma carrière en ce monde. Les plaisirs vifs sont épuisés pour moi, & je suis épuisé pour eux. Je n'ai point d'idée d'une autre manière d'être heureux, que la façon dont on peut l'être dans cette vie. D'ailleurs je ne fais de tort à personne, je suis bon citoyen, bon ami, bien-faisant, dit-on; & quand la mort viendra, je l'accueillerai avec cette devise très-propre à exprimer vivement mes doutes; Vaille que vaille.

Refutation. Quoi! vous ne préjugez pas la question, lui répondis-je, & vous croyez être dans des termes plus favorables que ceux où je me suis mis dans l'hypothèse que je vous ai proposée! Il s'agit pour vous, de sçavoir si votre ame sera éternellement propre à être heureuse, ou malheureuse. Vous dites: je ne me soucie point de cette éternité de bonheur; & je ne crains pas cette misère éternelle. Mon Médecin me dit, si vous continuez de travailler d'application, comme vous faites, vous ne vivrez pas six mois, ou vous serez réduit au bout de ce terme à une impossibilité de vous servir de votre tête, qui sera pire pour vous que la mort, (ce n'est plus une hypothèse, c'est un fait que je rapporte.) Basta, lui dis-je, que m'importe, je dois à ma Patrie & à

la

à la Religion le peu de jours qui me restent, & auxquels je n'ai pas lieu de m'intéresser vivement. Tout paroît donc égal entre nous. Cependant il y a de mon côté de grands avantages. Je fais mon devoir. Je n'en attends pas de rétribution dans cette vie, mais j'en espère dans l'autre. Monsieur, dis-je, à mon Philosophe, est-ce-là votre position? & les caractères de votre indifférence pour l'immortalité sont-ils les mêmes, que ceux de mon indifférence pour la vie.

A peu près; me répliqua-t-il froidement, si vous vous bornez à comparer mon indifférence pour les biens éternels, à la vôtre pour une plus longue vie.

A le bien prendre, repris-je, mon peu d'intérêt à une plus longue vie ne préjuge pas totalement la décision du Médecin. Je vous avouerai même que je croirois quelque chose de ce qu'il me dit; mais elle vient à l'appui de mon amour pour mon devoir. Votre indifférence pour la vie éternelle préjuge au contraire la question de l'immortalité; puisque c'est uniquement sur cette indifférence que vous arrangez votre manière de vivre; & il est très-aisé de le prouver.

Posons le cas que dans la question de l'immortalité vous preniez le parti contrai- Question pressante.

re, & que vous croyiez fermement que cette vie n'est qu'un tems d'epreuve, où l'usage de vos jours & des biens temporels, conforme, ou contraire à la destination du Createur, doit décider pour vous d'un sort irrévocablement heureux, ou malheureux.

Réponse décisive.

Dans cette hypothèse, repartit-il brusquement j'irois dans l'instant m'ensevelir tout vif à la Trappe.

Je ne vous demande pas, repris-je encore, si vous continueriez de vivre comme vous faites. Le cas pourroit bien arriver ; & il n'est pas rare. Mais votre réponse vive prouve assez combien vous trouvez d'incompatibilité entre le dogme de l'immortalité & la vie honnête, mais totalement distraite de la présence de Dieu & de vos devoirs religieux à son égard, que vous menez. Car assurément le fond de votre vie n'est pas l'attention à la présence du Créateur. Mais je vous demande si vous ne jugeriez pas qu'il y auroit de la folie à suivre le même train de vie ; & si vous ne regarderiez pas l'indifférence pour l'immortalité de votre ame, comme aussi stupide que criminelle.

Le Philosophe rêvoit & paroissoit hésiter. Je repris. Donc votre conduite préjuge la question ; puisque vous vivez

comme si vous étiez certain, que tout finit pour nous à la mort ; & ce préjugé contraire à l'amour naturel que vous avez pour la perpétuité de l'être, ne peut avoir qu'un principe étranger à la nature de l'homme.

Le Philosophe reprit la parole d'un air un peu chagrin. Il me parla ainsi : Dans toute question problématique, où tout est au pair, il y a un milieu entre le oui & le non. Dans celle que nous traitons, par exemple, le tiers parti est de ne croire ni que l'ame est immortelle, ni qu'elle périra un jour. Oui, lui dis-je, dans toutes les questions de pure théorie, il y a l'indécision entre le oui & le non ; mais dans une alternative de pratique il n'y en a point. Je vous propose de partir dans l'instant pour faire une promenade aux Thuilleries ; vous prétendez prendre un tiers parti entre m'accorder & me refuser ma proposition : celui de délibérer. Je pars dans l'instant, & vous restez pour délibérer : ne me refusez-vous pas ? De même la conduite de la vie doit être tout à fait différente, si vous croyez l'immortalité, ou si vous ne la croyez pas. Vous suspendez votre jugement, dites-vous. Mais vous vivez avec cette indifférence pour les biens éternels, & avec aussi peu de

precautions pour vous les ménager, qu'en auroit un homme convaincu que tout perit à la mort. Votre esprit laisse peut-être la question indécise, mais votre cœur la juge. Ainsi l'immortalité de l'ame, ou son insensibilité après la mort sont-elles au pair dans votre esprit; (il s'en faut du tout au tout que j'en convienne; mais je veux bien vous l'accorder) : alors il faudra necessairement que votre conduite soit reglée sur un préjugé; ou sur celui que l'ame est immortelle, ou sur celui qu'elle ne l'est pas.

Sorte de solution ordinaire aux incrédules.

Mon homme fit une pirouette, & disparut. C'est la solution ordinaire de nos Philosophes du jour, lorsqu'ils sont trop pressés. Pour rentrer dans le sujet qui fait l'objet de ce Chapitre, je prierai d'observer que le resultat de cette conversation nous fournit l'acte de foi de ces incrédules purs Sceptiques, & qui ne tiennent à aucun système, ni à celui des Fatalistes, ni à celui des Déistes.

Acte de foi profane des purs Sceptiques.

Incertain si l'ame est sensible pour toute la suite éternelle des siécles, ou si elle doit perdre toute sensibilité à la mort; je dois vivre, comme si j'étois pleinement assuré que tout périra à la mort avec

moi ; & c'eſt un acte de foi pratique.

Pour les Fataliſtes les actes de foi ſont plus multipliés.

Premier Acte de foi des Fataliſtes.

Rien n'eſt anéanti. Ce qui ſent en moi ſon exiſtence individuelle eſt éternel & néceſſaire, n'a ni commencement ni fin. Comme il ne peut douter de ſon exiſtence, & qu'il peut revoquer en doute l'exiſtence de tous les objets dont il eſt environné, il eſt pour lui-même l'unique être néceſſaire, & dieu en quelque ſorte.

Second Acte de foi.

Le ſens de mon exiſtence individuelle a eu un commencement, & aura une fin. Ce ſens me rend un je ne ſçai quoi pour moi-même. Par ce ſens je ſçai qui je ſuis ; je ne peux me confondre avec aucun être ; & je ne ſens point ce que je ſuis. En ſorte que ce ſens eſt une abſtraction, par laquelle je connois mon exiſtence, en faiſant préciſion de la ſubſtance qui exiſte en moi ; & même en faiſant préciſion de la néceſſité de mon exiſtence, car c'eſt par raiſonnement, & non en vertu de mon ſens intime que je me décide un être néceſſaire. Myſtère ſi profond de la nature ; qu'il n'en eſt point de pareil dans le Chriſ-

tianiſme, pour l'obſcurité, ni pour l'apparence d'incompatibilité. On nous taxe donc injuſtement d'incrédulité : puiſque nous embraſſons ſi fermement une doctrine dont l'énoncé eſt ſi révoltant.

Ma ſubſtance eſt-elle un amas de parties matérielles, ou non ; je n'en ſçai rien : car je ne connois point la matiére. Nous adoptons néanmoins la définition ſublime des vieux Scolaſtiques: *Non eſt quid, neque quale, neque quantum, omnis formæ capax, nullius tenax.* La matiére n'eſt ni quelque choſe, ni telle choſe, n'a point de dimenſions, eſt ſuſceptible de toutes ſortes de formes, & n'eſt aſſujettie à aucune: conſidérée ſous ce point de préciſion, comment jugerions-nous qu'elle eſt incapable de ſentir ſon exiſtence, & d'avoir la perception des objets qui nous environnent. A la vérité, je ſens que mon ame eſt telle choſe, eſt tel individu; mais j'ignore quel eſt cet individu.

Troiſième Acte de foi profane des Fataliſtes.

Mon moi eſt accidentel à moi-même. Je ſuis un être néceſſaire dont aucune façon d'exiſter n'eſt néceſſaire ; pas même le ſens de mon individualité, lequel pourtant me perſonifie. Ainſi mon moi, comme accidentel, eſt étranger à mon in-

dividu, lequel exiſte néceſſairement. Ce ſens intime eſt communiqué, je ne ſçai comment à ma ſubſtance individuelle, par une cauſe étrangère, je ne ſçai laquelle, toute-puiſſante ſur moi ; & qui n'eſt pas une intelligence qui ſe ſent néceſſairement exiſter ; & qui n'eſt pas ce qu'on appelle Dieu. Quoique le ſens intime de mon exiſtence ne ſoit pas néceſſairement en moi ; quoique j'aye ſubſiſté éternellement, & que je doive ſubſiſter éternellement ſans l'avoir, la cauſe qui me l'imprime n'eſt pas libre ; ni quand elle me modifie de maniére à me faire ſentir que j'exiſte ; ni quand elle ceſſe de me donner ce ſentiment ; c'eſt-à-dire qu'elle imprime néceſſairement à ma ſubſtance, un mode qui n'eſt pas néceſſaire à ma ſubſtance. Que l'on compare le Cathéchiſme des Chrétiens à celui-ci, & l'on verra lequel l'emporte en profondeur ténébreuſe de myſtère.

Quatriéme Acte de foi des Fataliſtes.

Quoique mon ame, ou ce qui ſent ſon exiſtence individuelle, & la coexiſtence de la machine à laquelle elle eſt unie, ſoit de ſa nature indifférente à être unie à un corps, & à tel corps, puiſqu'elle ſubſiſtera éternellement après la diſſipation de ce

corps, comme elle a subsisté auparavant la formation de cette machine; cependant la destruction de cette machine entrainera necessairement en mon ame le dépérissement total du sens de l'existence individuelle. Car il est necessaire, nous ne sçavons pas trop pourquoi, que je perde la perception de moi-même, quand je perds par la destruction de mes organes, la perception de tout autre que moi. Que je perde les cinq organes excepté un; que je sois sourd, aveugle, sans odorat, sans le sens du tact, avec le seul du goût; en sentant ces privations, je me sentirai toujours le même individu; que tous les cinq me soient enlevés, & que ma mémoire soit conservée, je continuerai à être pour moi-même le même individu intelligent, ce qui arrive à quelques léthargiques. Mais ces expériences, nous ne les regardons que comme des difficultés auxquelles nous dedaignons de répondre. Nous ignorons aussi qu'elle est la cause qui unit notre substance capable de se sentir, à la machine. Cette union est faite sous des loix que nous connoissons. Mais nous croyons que ces loix n'ont point été portées par une intelligence libre; pas même par la nôtre.

Cinquième Acte de foi des Fataliſtes.

Ce fond individuel de mon exiſtence, lequel doit ſubſiſter le même être après la diſſolution de mon corps, éprouvera diverſes façons d'exiſter dont aucune ne ſera ni ſenſation, ni perception, ni penſée, & nous n'en avons aucune idée. Mais peu nous importe. Dès que notre ame ſera morte pour elle-même, en continuant toujours d'exiſter, elle deviendra ce qu'elle pourra. Son ſort ne doit pas nous inquiéter. Il eſt vrai que nous ne ſçavons pas trop pourquoi la même cauſe néceſſitante & néceſſitée qui a donné à mon individu le ſens de ſon exiſtence, ne me le conſervera pas durant les viciſſitudes éternelles. Mais quand cela arriveroit, que riſquerois-je ? Ne ſerois je pas un nouvel être pour moi-même, un nouveau moi ? & pourquoi ſerois-je puni des fautes de l'autre moi qui ne ſeroit plus ?

Sixième Acte de foi des Fataliſtes.

Quoique le dogme de la perpétuité du ſens intime & de notre ſuſceptibilité de toute eſpèce de bien être & de mal-être, ſoit une erreur indigne d'un grand Philoſophe, elle entre pourtant dans le ſyſtê-

me de la fatalité, comme un ressort efficace propre à traverser les inclinations d'un grand nombre d'individus ardens à nuire à leurs semblables. Mais cette erreur fatale est inutile aux honnêtes gens, ils doivent la rejetter pour eux, & cependant faire semblant de la croire, & l'inculquer aux autres hommes.

Acte de foi des Materialistes décidés.

Nous avons appris de Locke que Dieu peut arranger un amas de parties matérielles de manière que cette disposition fît de cet amas un être pensant, & par conséquent sentant son existence. Nous allons plus loin que notre maître. Nous ne nous en tenons pas à la possibilité, parce que nous ne croyons point de Créateur. Mais nous croyons le fait, & nous le rapportons au *Fatum*. Nous nous dégageons par ce moyen de plusieurs absurdités qu'on vient de faire dévorer à ces Fatalistes mitigés, qui ne veulent pas décider si notre ame est matérielle ou immatérielle. Voici donc notre créance qui ne laisse pas d'avoir son mystère. Les parties d'un grouppe de matière étant simétrisées d'une certaine maniére, leur simple contiguité, ou la façon dont elles se frottent; ou celle dont elles sont mues,

est le sens de notre existence individuelle. Ce mode, quel qu'il soit, car nous n'avons pas conscience de ce qu'il est, ne nous fait connoître ni le nombre de ces parties grouppées, ni leur arrangement, ni leur frottement, ni leurs oscillations, ni leur mouvement, ni les dimensions du tout; & nous fait sentir l'existence individuelle d'un je ne sçai quoi, lequel est modifié, je ne sçai comment. Ce sens détache donc notre existence du sujet qui existe; comme les autres Fatalistes l'avouent, ou sont forcés de l'avouer; & voila le mystère que nous avons de commun avec eux. Mais voici un avantage bien évident que nous avons sur eux. Les parties du composé qui constituent mon moi, peuvent être éparpillées, comme celles de mon corps; & elles le seront infailliblement lorsque le corps où elles étoient logées, & garanties des chocs violens des autres corps sera dissous. Alors cette combinaison, cette simetrie, ce plan d'organisation par lequel le tout qui faisoit mon moi, & sentoit son existence individuelle totale, sans sentir l'existence d'aucune des parties dont il est composé sera détruit; & mon moi le sera en même-tems. Les parties subsisteront éternellement, elles seront combinées,

... toutes les façons ; ...n ; parce que moi ...atière, n'étoit pas une ... un arrangement, une ...e cette matière, & cette ... est plus. Dans cette créa-...tée de l'ame est démontrée, & ... aucun mystère. Mais la diffi-...concevoir comment les parties ...doivent être taillées, arrangées, ..., pour faire en sorte que le tout ...on existence individuelle, les par-...demeurant insensibles. C'est ici que ...us sommes obligés de faire le sacrifice ... notre raison. Ce sacrifice une fois fait, ...ne nous reste rien à redouter ni pour ...ette vie, ni pour l'autre. Mais il vaut bien celui que font les autres Fatalistes, & les Chrétiens. Sentir son existence individuelle, & ne pas sentir quel individu l'on est, ni les parties dont on est composé : sentir son existence par certains modes qui ne sont pas sentis ; cela paroît incroyable. Mais en le croyant on va au rabais des mystères ; on n'en a qu'un à croire.

Actes de foi des Déistes non Fatalistes.

Nous réduisons volontiers l'ame au sens de l'existence individuelle & identi-

que. Nous ne faisons pas difficulté de croire qu'elle subsistera, & qu'elle sentira éternellement le fond de son être. Nous convenons que Dieu est l'Auteur de l'union de l'ame & du corps, & des loix de cette union dans lesquelles est toute l'efficace de notre volonté sur nos membres & sur les autres corps. En vertu de ces loix, toutes les facultés de notre ame, nos connoissances, notre mémoire, nos sensations tiennent à cette union. Donc concluons nous, tous nos sens périront avec nos organes & avec eux toutes les occasions de connoissances de mémoire, de délibérations, de choix, de desirs, de perceptions, de félicité & de misére nous seront enlevés. Alors n'ayant plus d'occasion d'être ni bien ni mal, notre ame sera éternellement dans l'inertie sentie où nous sommes dans un profond sommeil. Il ne lui restera aucun terme pour estimer le tems. Ainsi l'éternité même ne sera pas longue pour elle. Nous détestons les ténébreux mystères des Fatalistes & des Matérialistes ; & par notre créance nous reconnoissons mieux que personne l'inutilité des créatures même intelligentes par rapport au bien-être du Créateur. Il est fâcheux que nous ne puissions établir une doctrine si noble & si consolante sur au-

une démonstration, & nul ne nous fût permis de l'adopter que comme un systême. Il est bien certain que sans notre connoissance l'ame sera éternellement susceptible de bien & de mal-être, & en état d'être modifiée comme il plaira au Tout-puissant. Il est encore certain que Dieu peut agir sur notre ame indépendamment de toute sensation, & que si d'une part on peut penser que la mort est l'occasion d'ac[illegible] à notre ame le bien-être & le malêtre, [illegible] elle peut être [illegible] de la destruction de toute sensation par rapport à la présence de Dieu, lequel resteroit seul [illegible] de tout. Dans cette dernière hypothèse, l'usage de la vie passée pourroit être l'occasion de goûter du bien-être & de sentir que c'est Dieu qui nous modifie, qui est le principe de notre bonheur, & le véritable objet de notre amour. La félicité consisteroit à se sentir immédiatement sous la main de Dieu ; & le méchant qui auroit abusé de la vie, fixé par la mort à son amour effréné pour des biens qu'il ne peut espérer, seroit malheureux précisément parce qu'il ne sentiroit plus de cause agissante sur lui que le Dieu juste. Cette hypothèse est à la vérité bien plus favorable au bonheur de la société ; elle est consolante pour l'hom-

me de bien qui n'a en partage dans cette vie, que le travail, la misère, une santé délabrée & qui le tient en souffrance. Cette hypothèse nous donne une idée de l'ordre des intelligences; & elle doit toujours être proposée au peuple, pour calmer ses murmures & ses impatiences; & pour réfrener son impétuosité, & le desir d'usurper le superflu des riches, pour se procurer le nécessaire. Mais enfin tout raisonnement sur la nature aboutit à un mystère; & voici celui où nous nous arrêtons. La solution du problême de l'état de l'ame après la mort, dépend de la connoissance de la fin que Dieu s'est proposée en créant des intelligences. Il faudroit qu'il eût révélé cette fin. La raison nous indique qu'elle doit être suppléée par la révélation. Nous croyons que ce moyen nous manque; & que dès-lors Dieu abandonne la solution du problême à notre choix; & il nous plaît de croire qu'à la mort notre ame sera réduite éternellement à ne sentir que son existence. C'est l'unique moyen de rendre la vie supportable pour nous.

Il est visible que ces Déïstes donnent à leur créance de caprice le même degré d'autorité que nous reconnoissons dans la révélation divine; & qu'ils ne peuvent

avoir de motif de leur détermination forcenée que dans une crainte excessive des jugemens de Dieu. Etat funeste, aussi humiliant qu'il est terrible ! Ils ne peuvent compter sur la bonté de Dieu, dont ils parlent toujours avec ostentation, qu'autant qu'ils l'imaginent impuissante. Que l'on compare toutes ces folies de l'esprit humain avec les principes que nous avons établis dans le Chapitre précédent ; avec tous les raisonnemens tirés de notre propre expérience dans le cours de cet Ouvrage. Je les ai adressé à la Raison ; qu'elle juge.

FIN.

TABLE
Du troisième Volume.
TROISIÈME PARTIE.

Fin de la Table.



APPROBATION.

J'Ai lu par l'ordre de Monseigneur le Chancelier un Manuscrit intitulé : *Le Temoignage du Sens intime & de l'Experience, opposé à la foi profane & ridicule des Fatalistes modernes.* Il m'a paru que l'impression de cet Ouvrage seroit utile. A Paris, ce neuvième Juillet 1759. DUPUY.

PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS, par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre : A nos amés & féaux Conseillers, les Gens tenans nos Cours de Parlemens, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conseil, Prévôt de Paris, Baillis, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils, & autres nos Justiciers qu'il appartiendra, Salut. Notre Amé FRANÇOIS FOURNIER, Libraire à Auxerre, Nous a fait exposer qu'il desireroit faire imprimer & donner au Public un Ouvrage qui a pour titre : LE TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME ET DE L'EXPÉRIENCE, OPPOSÉ A LA FOI PROPHANE ET RIDICULE DES FATALISTES MODERNES, s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de permission pour ce nécessaires. A CES CAUSES, voulant favorablement traiter l'Exposant, Nous lui avons permis & permettons par ces Présentes, de faire imprimer ledit Ouvrage autant de fois que bon lui semblera, & de le vendre, faire vendre & débiterpar tout notre Royaume, pendant le tems de trois années consécutives, à compter du jour de la date des Présentes. Faisons défenses à tous Impri-

meurs, Libraires, & autres perſonnes, de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, d'en introduire d'impreſſion étrangère dans aucun lieu de notre obéiſſance : à la charge que ces Préſentes ſeront enregiſtrées tout au long ſur le Regiſtre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, dans trois mois de la date d'icelles ; & que l'impreſſion dudit Ouvrage ſera faite dans notre Royaume, & non ailleurs, en bon papier & beaux caractères, conformément à la feuille imprimée attachée pour modèle ſous le contre-ſcel des Préſentes ; que l'Impétrant ſe conformera en tout aux Règlemens de la Librairie, & notament à celui du 10 Avril 1725, & qu'avant de l'expoſer en vente, le Manuſcrit qui aura ſervi de copie à l'impreſſion dudit Ouvrage, ſera remis, dans le même état où l'approbation y aura été donnée, ès mains de notre très-cher & féal Chevalier Chancelier de France le Sieur DE LAMOIGNON, & qu'il en ſera enſuite remis deux Exemplaires dans notre Bibliothèque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notredit très-cher & féal Chevalier Chancelier de France le Sieur DE LAMOIGNON, le tout à peine de nullité des Préſentes. Du contenu deſquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir ledit Expoſant & ſes ayans-cauſe pleinement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons qu'à la copie des Préſentes, qui ſera imprimée tout au long au commencement ou à la fin dudit Ouvrage, foi ſoit ajoutée comme à l'original. Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent ſur ce requis, de faire pour l'exécution d'icelles tous Actes requis

& nécessaires, sans demander autre permission, & nonobstant clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires. CAR TEL EST NOTRE PLAISIR. DONNÉ à Versailles le dixième jour du mois de Mai, l'an de grace mil sept cent soixante, & de notre regne le quarante-cinquième. PAR LE ROI EN SON CONSEIL.

LEBEGUE.

Registré sur le Registre XV. de la Chambre Royale & Syndicale des Libraires & Imprimeurs de Paris, N°. 3039, fol. 74, conformément au Reglement de 1723. A Paris, ce 29 Mai 1760.

G. SAUGRAIN, Syndic.

Nota. On a mis dans ce Volume Chap. XI, XII & XIII. *lis.* Chapitre X, XI & XII.

Cet Ouvrage se trouve chez les Libraires suivans,

A PARIS.

VILLETTE, Rue du Plâtre S. Jaques.
GANEAU, Rue S. Severin.
HERISSANT, Rue S. Jacques, au coin de la rue de la Parcheminerie.
DESPILLY, Rue S. Jacques, à la vieille Poste.
Et la veuve ROBINOT, Quai des Augustins.

FAUTES A CORRIGER dans cet Ouvrage.

TOME PREMIER.

INTRODUCTION. *Page* 6, *ligne* 27 vante, *lisez* prétende. *pag.* 17, *ligne* 5 d'adoration, *lis.* adoration. *pag.* 25, *au haut de la page en marge suppléez ces mots* nisme a vaincu. *pag.* 39, *l.* 27, *effacez* que. pag. 56, *l.* 13 de, *lis.* dans. *pag.* 60, *l.* 3 Psycologiste, *lis.* conciliateur. *ibid. l.* 25 à le, *lis.* à la. *p.* 61, *l.* 23 pouvant, *lis.* peuvent. *p.* 66, *l.* 17 il exceptoit, *lis.* il les exceptoit. *p.* 70, *l.* 25 de nos, *lis.* dans nos. *p.* 89, *l.* 28 n'avons, *lis.* n'aurions. *p.* 93, *l.* 1 & se, *lis.* & le. *p.* 100, *l.* 13 mise, *lis.* muë. *p.* 101, *l.* 18 & ce qui, *lis.* & ce que. *p.* 117, *l.* 13 combien, *ajoûtez*, de jeunes gens. *p.* 121, *l. dern.* qu'aucun, *ajoutez*, bien. *p.* 133, *l. penultiéme substituez ? p.* 134, *à la fin de l'alinea, de même. p.* 141, *l.* 3 sans, *lis.* sous. *p.* 167, *l.* 17 affections, *lis.* assertions. *p.* 192, *l.* 15 vent que celui du Nord disposoit, *lis.* vent, comme celui du Nord, disposoit. *p.* 212, *l.* 15 *&* 16, de n'avoir pas appris, *supprimez ces mots. p.* 215, *suppléez des guillemets aux trois derniéres lignes. p.* 235, *l.* 4 porter, *lis.* prêter. *p.* 236, *l.* 10, *effacez* assurément, *& terminez la phrase par un point interrogant. p.* 237, *l.* 8 dit-on, *lis.* répondrai-je. *p.* 252, *l.* 4 pédentesque, *ajoutez*, de Séneque. *l.* 18, irons, *lis.* iront. *p.* 255, *l.* 21, donc, *lis.* puisque *p.* 258, *l.* 9 l'accuse, *lis.* l'excuse. *p.* 276, *l.* 12 effet, *lis.* effort. *p.* 287, *l. dern.* votre *lis.* notre. *p.* 301, *l.* 20 appliquent, *lis.* prodiguent.

MÉMOIRE. *Page* 315, *l.* 13 dimensions indivisibles, *lis.* dimension, indivisible. *p.* 316, *l.* 6 en excluant, *lis.* & d'exclure; *ibid. l.* 17 de penser, *lis.* de supposer la pensée. *p.* 317, *l.* 10 identique de *lis.* identique, de. *p.* 323, *l.* 27 essenciel, *lis.* essencielle. *p.* 328, n'est tel, *lis.*

[illegible] l. 19 notre, *lis.* cette. [illegible] *aux deux dernières lig.* [illegible] p. [illegible], l. 26 sur les mêmes. [illegible] *lis.* con[illegible] l. 13 sur, [illegible] p. 378, l. 15 [illegible] considérois [illegible] l. 5 [illegible] p. [illegible] l. 4 le, [illegible] p. 389, [illegible] l. 26 ? le [illegible] *lis.* Si[illegible] l. 28 dans, [illegible] *lis.* trois [illegible] Alexandre. [illegible] l'imita[illegible] [illegible] l. 13 [illegible]

[illegible]

P[illegible] *lis.* [illegible] [illegible] *lis.* dans l'homme. [illegible] En quelle quantité faut-il les faire couler ? [illegible] quand, *lis.* [illegible] l. 22 les, *lis.* le. p. 209. l. 14 [illegible] l. 24 [illegible] des calculs, [illegible] possibilité, *lis.* [illegible]

l. 2 qu'on naît, *lis.* qu'on en naît. *p.* 231, *l.* 10 corn, *lis.* corr. *l.* 11 élementaire, *après ce mot ouvrez la parenthèse. l.* 15 loin, *après ce mot fermez la parenthèse. p.* 240, *l.* 5 qu'ils *lis.* ils. *p.* 247, *l.* 1 *après* élégant, *mettez un point*, *ibid. l.* 3 que la lumière blesse, *lis* la lumiére les blesse, *ibid.* qui, *lis.* ils.

SUPPLÉMENS. *Page* 277, *l. antépénult.* faire faire, *lisez*, faire taire. *p.* 304, *l.* 15 insite, *lis.* insiste. *p.* 309, *l.* 25 sens, *lis.* sons. *p.* 321, *l.* 24 toutes idées, *lis.* toute idée. *p.* 322, *l.* 13 obligation, *lis.* attention. *p.* 336, *l.* 10 & 11 *ôtez les signes de parenthèses & le point d'admiration. l.* 19 son, *lis.* ton. *p.* 372, *l.* 24 la, *lis* le. *p.* 398, *l.* 18 routes, *lis.* vérités. *p.* 404, *l.* 16 & 17 l'apparence & la non apparence, *lis.* l'appréhension, & la non appréhension. *p.* 406, *l.* 13 or, *lis.* car. *p.* 409, *l.* 8 produit, *l.s.* produise *p.* 420, *l.* 26 n'est comme il le dit que parceque, *lis.* n'est pas comme il le dit parceque. *p.* 433, *l.* 5 Fontenelle, *lis.* F***. *p.* 437, *l.* 12 ici, *effacez ce mot. p.* 445, *l.* 2 faitement, *lis.* parfaitement *p.* 452, *l.* 23 sens, *l.s.* tems. *l.* 27 je suis de nullité, *lis.* je suis nullité. *p.* 455, sous *lis.* tous. *p.* 458, 2. *sommaire en marge*, comment nous inférons, *lis.* comment inférons-nous. *p.* 459, *l.* 9 division, *lis.* vision. *l.* 23, *après* vues *mettez une virgule. p.* 463, *l.* 8 démontré, *lis* démontrée. *p.* 467. *l.* 11 se, *lis.* ce. *p.* 475, *l.* 9 par l'ame, *lis.* sus l'ame. *p.* 491, *l.* 14 son, *lis.* ton. *p.* 481, *l.* 26 on, *lis.* il. *p.* 483, *l.* 18 (le Géometre est ici en deffaut) *effacez. p.* 487, *l.* 17 rent, *lis.* rant. *p.* 520, *l.* 7 se croit, *lis.* se croie. *à la derniére. ligne.* M. de Fontenelle, *lis.* de M. de F***

TOME TROISIEME.

Page 7, *ligne* 4 emprunte, *lisez* empruntée. *l. dern. au commencement de la pag. suivante*, *effacez* beaucoup. *p.* 30, *l.* 9 de notre ignorance des, *lis.* de l'ignorance des. *p.* 56, *l.* 10 & 11 *ôtez les crochets. p.* 61, *l.* 6 comportant, *lis.* comportoit. *l.* 8 veut, *lis.* & veut. *p.* 73, *l.* 19 de-

lui laiſ-, *liſ.* de laiſ. *l.* 23 & 24, *effacez* en le faiſant. *p.* 87, *l.* 22 *avant* c'eſt, *ouvrez la parenthèſe. l.* 23 *après* preſcience, *fermez la parenthèſe. p.* 92, *l.* 3 *effacez*, qui ne penſent pas même que. *l.* 4 les *liſ.* Les. *l.* 7 *effacez*, que *p.* 94, *l.* 3 pas ce, *liſ.* pas. Ce. *p.* 99, *l.* 1 re, *liſ.* ie. *p.* 106, *l.* 18 celle, *liſ.* celui. *p.* 107, *l.* 11 d'éxécution dans, *liſ.* d'éxécution, dans. *p.* 110, *l.* 18 certains, *liſ.* certaines. *p.* 123, *l.* 11 parcequ'il, *liſ.* parcequ'elle. *p.* 130, *l. antépénult.* de ſes, *liſ.* de leurs. *p.* 141, *l.* 20 laiſſés, *liſ.* bleſſés. *p.* 147, *l.* 23 pour avoir rendu, *liſ.* pour n'avoir pas rendu. *p.* 155, *l.* 14 ombres fixes, *liſ.* ombres fiére. *p.* 159, *l.* 19 qui le, *liſ.* qui la. *p.* 170, *l.* 20 dont, *liſ.* d'où. *l.* 22 ne peut *liſ.* ne pût. *p.* 178, *l.* 20 qu'il produit, *liſ.* qu'ils produiſent. *p.* 221, *l.* 9 piger, *liſ.* juger, *ibid. l.* 9 & 10 de ce pied, *liſ.* de cette chaiſe, *l.* 20 ou, *liſ.* ont. *p.* 245, *l.* 5 dans la maniére, *ajoutez* de raiſonner. *p.* 252, *l.* 20 & 21 prouvent, *liſ.* procurent. *p.* 263, *l.* 21 penſe à la, *liſ.* penſe, à la. *p.* 269, *l.* 14 le nom, *liſ.* le non. *p.* 294, *l.* 3 inert, *liſ.* plongé dans l'inertie. *p.* 315, *l.* 19 fait, *liſ.* faite *p.* 317, *l. dern.* nous ne pouvons, *liſ.* nous pouvons *p.* 319, *l.* 15 formé, *liſ.* formée. *p.* 323, *l. dern.* ne ſe, *liſ.* ne la. *p.* 347, *l. dern.* la vertu la plus, *liſ.* la vertu ſe plus. *p.* 383, *l.* 14 la queſtion. *liſ.* la queſtion :

Fin de l'Errata.